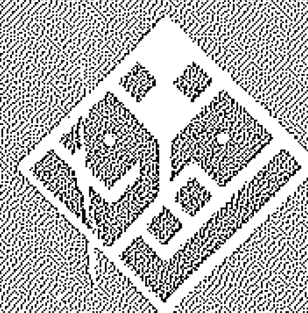
المجلس الأعلى للثقافة



النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي

حررته بالإنجليزية : أميرة الأزهري سنبل

راجع الترجمة وقدم لها : رؤوف عباس

المشروع القومي للترجمة

119

المشروع القومى للترجمة

النساء والأسرة وقوانين الطلاق
فى التاريخ الإسلامى

تحرير

أميرة الأزهرى سنبل

مراجعة وتقديم الطبعة العربية

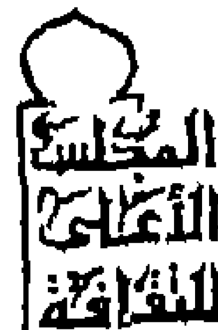
د. رؤوف عباس

ترجمة

آمـــال على مظهـــــر أمنية محمد رشاد عامـر

عثمان مصطفى عثمان محمد عفيفى عبدالخالـق

مها عبدالحكيم حسان



١٩٩٩

Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History

* * *

Edited by
Amira El Azhary Sonbol

With a Foreword by
Elizabeth Warnock Fernea

مقدمة الطبعة العربية

يواكب صدور الطبعة العربية من هذا الكتاب الاحتفال بمرور مائة عام على الدعوة إلى تحرير المرأة التى أطلقها قاسم أمين فى كتابه الشهير الذى حمل عنوان « تحرير المرأة»، ثم ألقى المزيد من الضوء على الفكرة فى كتابه الثانى « المرأة الجديدة». ويرجع اهتمام المجلس الأعلى للثقافة بإصدار هذه الطبعة العربية إلى أهمية الدراسات التى تضمنها الكتاب الذى يتناول أطروحة أساسية تذهب إلى أن ثمة بون شاسع بين ما تمتعت به المرأة العربية من حقوق فى ظل النظام القضائى الشرعى الذى كان سائداً قبل القرن التاسع عشر، عندما بدأت تهب رياح التجديد أو « التحديث» حاملة منها فكرة « الدولة الوطنية» بأطرها الإدارية والقانونية التى تحاكى النموذج الغربى لمؤسسات الدولة الحديثة، وما اتصل بذلك من إعادة تنظيم القضاء على النمط الغربى، وصياغة القوانين الخاصة بالأحوال الشخصية والأسرة فى قوالب قانونية حديثة، بما ترتب على ذلك من التزام القاضى بتطبيق مواد قانونية محددة لا يملك أن يحيد عنها. ولا تترك له إلا مساحة محدودة للاجتهاد. فعلى حين كان قضاة ما قبل القرن التاسع عشر إصراراً فى النظر فى القضايا من مختلف المذاهب الفقهية وتطبيق مبدأ «المصلحة» باختيار أنسب الآراء الفقهية لتحقيق ذلك المبدأ، نجد قضاة القرن التاسع عشر وما بعده ملزمون بإعمال نص القانون المكتوب الذى عليهم تطبيقه.

وهكذا تأثر وضع المرأة فى المجتمع بدرجة تطور القطر العربى أو الإسلامى الذى عاشت به، ومدى تنوع ورحابة العرف السائد فى ذلك القطر، والذى عادة ما يخضع للتقنين على يد الفقهاء من خلال ما يقدمونه من اجتهاد فى صياغة الأحكام التى تصبح قواعد فقهية يرجع إليها القضاة عند النظر فيما يعرض عليهم من قضايا،كما كان من حق القضاة أنفسهم الاجتهاد فى تقنين الأعراف السائدة عند النظر فى القضايا. وبذلك تميزت الشريعة الإسلامية بقدر كبير من التنوع والمرونة والاتساق مع ظروف المجتمع فى كل عصر وأوان فى حدود القواعد الفقهية المستندة إلى القرآن والسنة، والتى تفسح مجالاً رحباً للمنهج العقلى بمختلف أدواته من قياس واستنباط واستقراء، إلى غير ذلك من أدوات منهجية كانت ركائز الفقة الإسلامى. وقد حدث تراجع ملحوظ فى وضع المرأة القانونى عند صياغة التشريعات الحديثة، وخاصة قوانين الأحوال الشخصية والأسرة التى وضعت فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، فأخذ المشرع بأكثر الآراء الفقهية تزمتاً وتضييقاً لمساحة ماتمتعت به المرأة من حقوق فى ظل النظام القضائى القديم قبل القرن التاسع عشر، وتجلى ذلك بوضوح فى المواد الخاصة بعقود النكاح، والطلاق،

وحضانة الأطفال القصر، ومقدار الحرية الفردية المتاحة للزوجة، والنفقة وغير ذلك من أمور .

واستطاعت البحوث التى عالجت وضع المرأة فى إطار الشريعة الإسلامية كما طبقتها المحاكم فى العصر العثمانى والتى تضمنها هذا الكتاب أن تقيم الدليل على أمرين لهما أهمية بالغة: **أولهما**، أن القضاء الشرعى كان على درجة من سعة الأفق وبعد النظر ومراعاة مبدأ « المصلحة»، جعلت المرأة تتمتع بحقوق أوسع كثيراً من تلك التى كفلها لها قانون الأحوال الشخصية بصياغاته الحديثة التى سحبت الكثير من المكاسب التى نالتها المرأة منذ قرون باعتماد أضيق الآراء الفقهية أفقاً وأقلها تقديراً لإنسانية المرأة؛ **وثانيهما**، دحض الاطروحة الاستشراقية التى ترجع تخلف المجتمعات الإسلامية عن اللحاق بركب الغرب إلى الثقافة الإسلامية ذاتها، وتتخذ من الوضع القانونى للمرأة فى إطار الشريعة الإسلامية سبيلاً للطعن الموجه ضد الإسلام وثقافته واعتباره مسئولاً عن تلك الفجوة الحضارية مع الغرب. فقد أثبتت بحوث هذا الكتاب أن المرأة العربية والمسلمة تمتعت بحقوق قانونية، ومارست صلاحيات قبل قدوم المؤثرات الغربية بزمن طويل كانت تحلم بها المرأة الأوروبية فى مطلع القرن التاسع عشر، وأن التمييز ضد المرأة وتضيق مساحة مكاسبها القانونية إنما جاء على يد دعاة التحديث والتغريب الذين شاركوا فى صياغة قوانين الأحوال الشخصية الحديثة.

ولا يخفى على القارئ الكريم ما لهذه الآراء من أهمية بالغة فى مواجهة الرؤية الاستشراقية للمجتمعات الإسلامية، ورد الاعتبار للثقافة الإسلامية، وخاصة أن الدراسات الواردة بهذا الكتاب اعتمدت على الوثائق التاريخية وسجلات المحاكم الشرعية والمصادر الأصلية للفتاوى وكتب الفقه، كما أنها غطت مساحة جغرافية كبيرة تمثل البلاد العربية وإيران وتركيا. واكتسبت هذه الدراسات تقديراً خاصاً، لأن أصحابها من الباحثات والباحثين المشهود لهم برسوخ القدم فى تخصصاتهم، والمعرفة الواسعة والدقيقة للقضايا التى تولوا معالجتها .

ولست فى حاجة إلى أن أنوه بالجهد الكبير الذى بذلته الصديقة الدكتورة أميرة الأزهرى سنبل فى تحرير هذا الكتاب وإخراجه فى طبعته الإنجليزية الأصلية وحشد هذا الفريق المتميز من الباحثات والباحثين للمشاركة فيه، فالكتاب نفسه خير شاهد على ما بذلته من جهد متميز. ولا شك أن الكتاب يسد فراغاً فى المكتبة العربية، ويمثل إضافة هامة للدراسات الخاصة بالمرأة التى تحتاج منا أن نوليها المزيد من العناية والاهتمام .

د. رؤوف عباس

تقديم

إليزابث وارنوك فيرينا

إن الكتاب الذى بين أيدينا: المرأة والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى" هو كتاب يتحدى الحكمة الشائعة عن وضع المرأة فى الشرق الأوسط. وهو يقوم بذلك على عدة مستويات متشككا فى المفاهيم الغربية عن : المرأة الشرق أوسطية كعضو سلبى وغير قادر على تحسين وضعه فى المجتمع؛ المرأة الشرق أوسطية كسجينة لشرائع الأسرة الإسلامية؛ والمرأة الشرق أوسطية كوجه مثير للشفقة حرم نهائيا من ميراثه.

وتثبت أميرة الأزهرى سنبل، محررة هذا الكتاب، وهى مؤرخة أيضا، عبثية تكوين مفاهيم عامة اعتمادا على قراءة واحدة لنص أو أرشيف أو عمل يصف المرأة فى بلد شرق أوسطى واحد فى زمان ومكان معينين. وقد نجحت فى مسعاها بتجميع ثمانية عشر بحثاً لمؤرخين مختلفى الأصول والمشارب، رجالا ونساء، شرق أوسطيين وأوربيين وأمريكيين. وقد اعتمد أربعة عشر مقال على البحث الدقيق لأرشيفات بلغات مختلفة. وقد أثبتت المقالات أيضا أن الوثائق الأرشيفية قد لا تعطى دائما نفس الإجابات، فالمعلومات المستقاة منها تعتمد على الأسئلة التى وضعناها ابتداء، وتعتمد تلك الأسئلة بدورها على المفاهيم المسبقة للباحث واهتماماته.

وقد نظر هؤلاء المشاركون فى العمل إلى المادة الأرشيفية بعين جديدة وطرحوا على الوثائق تساؤلات جديدة. إن هذا الاتجاه اتجاه مهم فى دراسة أى تاريخ. فعلى سبيل المثال أشارت شارون كويجلى كاربنتر Sharon Quigley Carpenter موثقة العقود فى مدينة سانت لويس بميسورى فى مقال أخير أن البحث فى المادة التاريخية نفسها بدلا من البحث الأكثر عمومية والمعتمد على فهارسها فقط يظهر أن المرأة فى سانت لويس كانت تحظى بمساواة أكبر مع الرجل قبل عام ١٨٥٠ . وقد ألمحت إلى أن أوسكار كوليت Oscar Collet قام بجهود لمساعدة المؤرخين فوضع فى أواسط القرن التاسع عشر فهرسا أبجديا لوثائق الفترة الاستعمارية وما بعدها. وقد اختفت العبودية بذلك – على الورق – حيث أن وثائق العتق emancipations لم ترد فى فهرسه. إلى جانب أن أى معاملات اقتصادية أو ميراث يخص المرأة كان يفهرس تحت اسم زوجها حتى وأن كان قد مات.! ولم يبدأ مؤرخو النساء، إلا الآن فقط، فى تجاوز فهرس كوليت والبحث الدؤب فى الوثائق المفردة. وظهرت بذلك صورة مختلفة تماما للمرأة فى ميسورى ، فهى

مستقلة اقتصاديا، قادرة على الطلاق والزواج مرة ثانية، وتتمتع بحقوقها السياسية.(١)

وهذا هو ما تقوم به أميرة سنبل فى هذا العمل، تنظر لأوضاع المرأة القانونية والاقتصادية ممعنة النظر فى متقدم الزمان ومتأخرة.إنها مناهج جديدة فى البحث، ومهارات لغوية جديدة، وباحثون جدد، أغلبهم نساء مثل سنبل نفسها، وقد بدءوا فى تغيير النظرة إلى تاريخ الشرق الأوسط، بدءوا يبعثون فيه الحركة ويعمقون جدية دراسات المرأة فى كوكبنا كله. إنه اتجاه واعد ومشجع.

عندما سافرت إلى الشرق الأوسط لأول مرة، وكان ذلك منذ أربعين سنة بصحبة زوجى الأنثروبولجى الاجتماعى روبرت فيرينا، كانت المعلومات عن حياة المرأة فى الشرق الأوسط تكاد تكون معدومة. وقد كانت فكرتى معتمدة على ما قرأته فى كتابات الرحالة والمبشرين أن النساء فى تلك المنطقة مقموعات، مستعبدات، محجبات، جاهلات، سلبيات، إلا أنهن فى نفس الوقت مثيرات شهوانيات! وقد حثتنى أمى على تنوير هؤلاء التعساء. وقد كانوا استثناء بالطبع. فقد كتبت الليدى ميرى ورتلى مونتاج(١٦٨٨-١٧٦٢) Lady Mary Wortley Montagu زوجة السفير البريطانى لدى الباب العالى، والتى سافرت إلى اسطنبول فى ١٧١٧ أن المرأة التركية بالرغم من الحجاب أو اليشمك كانت هى "الفئة الوحيدة الحرة فى الإمبراطورية العثمانية" لماذا؟ لأنها كان لها الحق فى تملك وإدارة ووراثة الممتلكات، وهو حق لم تحصل عليه المرأة الإنجليزية إلا فى القرن العشرين. فقد كان الرحالة والمبشرون يرسلون لبلادهم ما يتوقعه القارىء، أى ما يؤكد المفاهيم الغربية فقط. حتى فى القرن الحالى، يمكن أن نجد من يصف فقر المرأة فى الشرق الأوسط وافتقارها إلى النظام فى منزلها اعتمادا على عدم وجود "خزانة للأطباق والكئوس]نملية "[مثل جرترود بل Gertrude Bell؛ وهذه إيديث واطون Editgh Whatton تقضى بعد الظهر مرة فى صحبة زوجات أحد المغاربة فتصدر حكمها وتؤكد أن تلك النساء تكدن لا تكن آدميات، مثيرات للشفقة، وسلبيات، يفتقرن للطموح والحيوية. وعلى ذلك فليس من المستغرب أن يشجب النسويون الغربيون الأوائل أوضاع المرأة فى الشرق الأوسط، ويرون أن مهمتهم هى فى رفع تلك المخلوقات إلى المستوى الذى وصلت إليه المرأة الغربية. ولا بد أن أمى كان لها نفس هذا الشعور!

وقد ظللت أقرأ لعدة سنوات بعد الفترة الأولى التى قضيتها فى المنطقة العربية، دراسات أنثروبولوجية عن النموذج الجديد الذى يفسر كل شىء عن المرأة فى الشرق

---

(١) وقد تغير هذا فقط عندما باع نابليون مطالبته بالميسيسيبى فى "صفقة لويزيانا" وأصبحت أراضى الميسيسيبى تخضع للقانون العام الإنكليزى، وقد حرم هذا القانون المرأة من حق التصويت، ويعتبر بذلك فهرس كوليت وثيقة تاريخية تشهد على هذا التغير فى أوضاعهن.

الأوسط: وهذا النموذج هو الفصل بين العام والخاص. فالرجل يحتل الحياة العامة فى السياسة والاقتصاد، أى المجالات الهامة فى الحياة. بينما تحتل النساء العالم الخاص، عالم الأسرة الذى ينظر إليه على أنه بعيد عن مركز المجتمع. وقد أدركت بالتدريج أن هذا التقسيم، مثله مثل كتابات الرحالة والمبشرين الأوائل، كان أيضا تأويلا، بالرغم من أنه أكثر منهجية، إلا أنه مبنى على مفاهيم مسبقة عن دور المرأة والرجل. فكما اعتبر الحكام الإنجليز الذين حلوا بأراضى ميسورى أن القانون الإنجليزى العام هو الأساس لدور المرأة والرجل، فقد كون الأنثروبولوجيون البريطانيون والأمريكان صورة عن المجتمع الشرق أوسطى على شاكلتهم هم. بينما أهملت تماما أهمية العلاقات الأسرية فى الحياة الاقتصادية والسياسية، وهو موضوع هذا الكتاب.

وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج، كما استنتجت أنا، أن مفهوم الغرب عن المرأة فى الشرق الأوسط مبنى، ليس فقط على معرفة محدودة بالمنطقة والثقافة والمفاهيم المسبقة القديمة، ولكن أيضا على نظرة هؤلاء الغربيين لأنفسهم. فقد ناظلت النساء فى العالم الغربى الناطق بالإنجليزية طيلة القرن الماضى للحصول على بعض المساواة فى الحقوق الاقتصادية والقانونية والسياسية، محاولين التغلب على عادات طال أمدها من عدم المساواة. فإنهن أحيانا ما يسقطن قيودا تخلصن منها حديثا على نساء مجتمعات أخرى. وهذا الوضع إشكالى بشكل خاص فيما يتعلق بالشرق الأوسط، نظرا لارتفاع شأن الشرق الأوسط ثقافيا فى الماضى، وتبدل الأحوال مؤخرا بين الشرق والغرب فيما يخص القوى الاقتصادية والسياسية.

إن كتاب المقالات التى تلى المقدمة الدسمة لسنبل يحثون القارئ على أن ينظر إلى ما هو أبعد من القوالب القديمة فى النظر لهذا الموضوع، وأن يعيد تقييم المفاهيم المسبقة وأن ينظر بعين الاهتمام إلى الأدلة والتفسيرات الجديدة. ومن مقولات الأنثروبولوجى بول ريكور "Paul Ricoeur" إن التفسير هو فهم الذات عن طريق الالتفاف حول فهم الآخر." وهذه النصيحة صائبة، حيث أن الغربيين اعتادوا على أصدار الأحكام أكثر من محاولة فهم الآخر. أن أميرة سنبل والمساهمون فى هذا العمل يزيحون أستار التاريخ ليقدموا لنا أسباب بداية فهم أوضاع المرأة فى القرون من السابع عشر وحتى التاسع عشر فى مجتمع الشرق الأوسط. ونحن مدينون لهم بذلك.

المساهمون فى هذا العمل

عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم: أستاذ بقسم التاريخ جامعة الأزهر بالقاهرة، ومعار حاليا بقسم التاريخ بالإمارات. وقد سبق له التدريس بجامعات برنستون، طوكيو، قطر، الرياض، كان أمينا للجمعية التاريخية المصرية. وقد وضع العشرات من الكتب والمقالات من أشهرها: الريف المصرى فى القرن الثامن عشر؛ المغاربة فى مصر فى العصر العثمانى؛ فصول من تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى.

محمد عفيفى: أستاذ التاريخ المساعد بجامعة القاهرة، وله عدد من المقالات عن مصر العثمانية، ونشر له كتابان عن هذا العصر هما: الأوقاف فى مصر العثمانية، والأقباط فى مصر.

إيريس أجمون: تقوم بالتدريس فى جامعة حيفا. وقد حضرت عددا من المؤتمرات فى إسرائيل وأوربا.

جوليا كلانسى – سميث : أستاذ تاريخ شمال أفريقيا والشرق الأوسط المساعد بجامعة أريزونا. حصلت على درجة الدكتوراة فى التاريخ من جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس عام ١٩٨٨ ولها عدد من المقالات عن تاريخ شمال أفريقا والإمبراطورية الفرنسية فى القرن التاسع عشر. ونشر لها مؤخرا دراسة بعنوان:

Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia 1800 - 1904),

وقد نالت عليها جائزة آلف هيجوى Alf Heggoy عام ١٩٩٥ من جمعية تاريخ المستعمرات الفرنسية French Colonial Historical Society. وتشترك حالياً مع فرانسيس جودا فى كتاب عن النساء وخطاب النوع فى الامبراطوريتين الفرنسية والهولندية .

مارى آن فاى: أستاذ التاريخ المساعد بمعهد فرجينيا العسكرى، بلكسنجتون بفرجينيا. وقد كتبت عن مختلف مظاهر حياة المرأة المصرية فى القرن الثامن عشر، بما فى ذلك تملكها للممتلكات ومؤسسة الحريم. وتقوم ببحث لكتاب عن الصفوة من النساء فى مصر العثمانية بتمويل من برنامج فولبرايت للدارسين ومنحة من مركز الدراسات الأمريكى بمصر NEH/American Research Center.

بيتر جران: أستاذ تاريخ الشرق الأوسط المساعد بجامعة تمبل. وهو مؤلف الجذور الإسلامية للرأسمالية Islamic Roots of Capitalism، و ما بعد المركزية الأوربية نظرة جديدة لتاريخ العالم الحديث Beyond Eurocentrism, a New View of Modern World History (Syracuse University Press, 1996).

نيللى حنا: أستاذ مساعد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وقد نشر لها الكثير فى أوربا والشرق الأوسط. واشتهر من بين كتبها العديدة Habitait le Caire و The History of Bulaq

سفيتلانا إيفانوفا: مؤرخة عثمانية وخبيرة فى الصقالبة العثمانيون فى البلقان. وتركز بحثها على " المحلة فى المدن البلغارية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر" . وتعمل أمينة للقسم الشرقى فى المكتبة الأهلية بصوفيا. وقد نشر لها عدد من المقالات، وتكف الآن على وضع كتاب بعنوان " الزواج والطلاق فى القرن الثامن عشر طبقا للصقالبة المحليين"

دينا رزق خورى: أستاذ تاريخ الشرق الأوسط المساعد بجامعة جورج واشنطن. وقد نشرت لها أعمال عن التاريخ الاجتماعى والاقتصادى للعراق العثمانية وتقوم حاليا بدراسة عن التاريخ المدنى للموصل فى بدايات العصر الحديث.

دالندا الأرقش: أستاذ مساعد، بقسم التاريخ، بجامعة تونس. نشر لها كتابان هما:

Marginales en terre d'islam

"Watan al-Munastir: Monographie d'histoire regionale 1676-1856"

وقد نشر لها العديد من المقالات عن تاريخ المرأة المسلمة منها:

"Crise, femme et violence dans la Tunisie precoloniale"

"Source archivistique et histoire de la femme tunisienne a l'époque moderne: propriété et statut social."

عفاف لطفى السيد مارسو: أستاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس. الرئيس الأسبق لجمعية دراسات الشرق الأوسط فى عام ١٩٧٧؛ محررة المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط Jinternational Journal of Middle East Studies, 1980-1985 ورئيس مركز الأبحاث الأمريكى فى مصر من عام ١٩٩٠ وحتى عام ١٩٩٣ وقد وضعت أكثر من ثلاثين مقالا عن المرأة العربية، النساء، المزاج، الأصولية، العلماء. كما أنها

ألفت ثلاث كـتب هي: Egypt and Cromer, Egypt's Liberal Experiment وEgypt in the Reign of Muhammad Ali

مارجريت إل. ميريوذار: أستاذ مساعدة بقسم التاريخ بجامعة دنيسون. وهى تكتب كتابا عن قوانين الأسرة فى حلب، ١٧٧٠ - ١٨٥٠ وقد تلقت منحا من فولبريت و SSRCولها مقال بعنوان: Women and Econimic Change in Nineteenth-Century Syria: The Case of Aleppoظهر فى كتاب Arab Women

نجوى القطان: طالبة دكتوراة فى التاريخ و دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد. وموضوع رسالتها عن التاريخ الإجتماعى - الإقتصادى. لمجتمعات دمشق المسيحية واليهودية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.وقد نشر لها "The Damascene Jewish Community in the Latter Decades of the Eighteenth Centurey: Aspects of Socioeconomic Life Based on the Registers of the Shair'a Courts" وفى "The Syrian Land in the 18th and 19th Centuries; وقد حصل بحثها المقـدم فى كتابنا هـذا علـى جائزة ابن خلدون لأفضل بحث مقدم من طالب دراسات عليا فى عام ١٩٩٤ من جمعية دراسات الشرق الأوسط بأمريكا الشمالية.

اميرة سنبل: أستاذ مساعد فى الاجتماع والتاريخ والقانون بمركز التفاهم الإسلامى المسيحيى، ومدرسة الخدمات الخارجية بجامعة جورج تاون. وقد الفت "The Creation of a Medical Profession in Egypt(syracuse University Press, 1992) وكذلك Egyptian Sciety and Sectarian Strife", in The Political Economy of Modern Egypt." وكـــذلك "Egypt' in The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity. " ومن إسهاماتها الأخرى: Adoption in Islamic Society: A historical Survey" in Children of the Modern Arab World و كذلك "Changing Ideals of Feminine Beauty in Islamic Society: A Historical Survey," in Ideals of Feminine Beauty: Philosophical, Social and Cultural Dimensions. وقد حصلت على منحة دراسية من NEH/ARCE

باربارا شتوفاسر: رئيس مجلس إدارة مركز الدراسات العربية وأستاذ مساعد بالقسم العربى بجامعة جورج تاون: وقد نشر لها العديد من المقالات مثل: "Women's Issues in Modern Islamic Thought" in Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers" وكـذلك " The Hijab: How a Curtain Became an Insitution and a Cultural Symbol"كـمـا أنها أيضا المحررة لـ "The Islamic Impulse" ومؤلفة "Scripture and Gender: Women in Islam"

فاريبا زارينباف شهر: من مواليد إيران، وحصلت على درجة الدكتوراة فى

الدراسات العثمانية والإيرانية من جامعة شيكاغو عام ١٩٩١. وقد نشر لها عدد من الأعمال عن تاريخ النساء العثمانيين والصفويين، والتاريخ المدنى، والعلاقات العثمانية الصفوية. وهى تعمل بالتدريس فى جامعة بلكنت بأنقرة و بجامعة إللينوى بشيكاغو.

مادلين زيلفى: أستاذ التاريخ المساعد بجامعة ميريلاند، كولدج بارك. وقد ألفت كتاب "The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)" كما نشر لها عدد من المقالات عن العصر العثمانى. ومن أهمها "The Diary of a Muder-ris: A New Source for Ottoman Biography," in Journal" of Turkish Studies وكذلك "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century," in Journal of Economic and Social History of the Orient

المقدمة

أميرة الأزهرى سنبل

تقدمت امرأة للمحكمة مطالبة بتطليقها من زوجها الذى حنث بوعده بعدم رد زوجته الأولى لعصمته. ويبدو أنه فى وقت ما أثناء زواجهما قام بتطليق زوجته الأولى ووعد الثانية بعدم ردها لعصمته. فما لبثت الزوجة الثانية أن جعلت من عودته إليها شرطا يتم طلاقها منه بموجبه. وبعد أن قدمت المرأة الشهود على وعده والبينة على رده لزوجته الأولى، قضت المحكمة بتطليقها مع حقها فى النفقة كاملة من زوجها (مصر، إعلامات ١٢٧٤ / ١٨٥٧، ٣٤:٥٥ – ١٥٥). وفى قضية أخرى من قضايا المحاكم ضربت امرأة تعرضت للأذى، و حرمها زوجها من " حقها الشرعى فى الحماية والعشرة الحسنة" فرفضت المحكمة تطليقها بالرغم من طلبها أن يكون الطلاق خلعا، فتتنازل بالتالى عن حقها على زوجها فى النفقة. فما كان من الزوج، صاحب الحق الوحيد فى الطلاق طبقا للقانون (حيث ينص القانون على أن الطلاق من حق الرجل وحده، إلا فى حالات نادرة عندما ينص على ذلك صراحة فى العقد، وهو ما لم يحدث فى حالتنا هذه)، إلا أن الزوج رفض الطلاق إلا بشرط الحصول بتعويض مادى من زوجته أكثر مما كان سيدفعه لها إن كان قد طلقها. وحيث أن القضية كانت معقدة فقد رجع فيها إلى رأى المفتى الذى أسقط الضمانات الشرعية للزوجة، واستخدم الشريعة لمصلحة الزوج وأصدر فتوى عامة تعطى الزوج الحق فى مبلغ مناسب تدفعه له الزوجة فى مقابل طلاقها منه (الفتاوى الإسماعيلية، ١٩٨٤، ج. ٦)

ولعل ما يضفى أهمية خاصة على هاتين القضيتين اللتين نظرتا فى المحاكم المصرية هو أن الأولى تعود إلى عام ١٢٧٤ / ١٨٥٧ والثانية إلى عام ١٩٥٩ . فقد تغير حق المرأة فى الحصول على الطلاق تغيرا واضحاً بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، بالرغم من أنه معتمد على الشريعة فى كلا الحالتين. والقضيتان ليستا بالفريدتين، ولكنهما توضحان التناقض فى تفسير وتطبيق الشريعة قبل وبعد الإصلاحات التشريعية التى شهدها العالم الإسلامى منذ نهاية القرن التاسع عشر. وبالرغم من أن هذه الاستنتاج لن يثير دهشة الباحثين المعتادين على التعامل مع وثائق المحاكم الشرعية، إلا أنها تتنافى مع الاعتقاد السائد فى دراسات المرأة فى الشرق الأوسط والذى يعتقد بأن الإصلاحات التشريعية الحديثة، وإدخال القوانين الوضعية "العقلانية" الموضوعة على النموذج الأوربى والمطبقة على المستوى القومى، قد أحدث تغييرات إيجابية.

هذا التناول "التقدمى" لتاريخ المرأة والأسرة ما هو إلا جزء من مفهوم أوسع عن تاريخ الشرق الأوسط، يرى وجود حد فاصل بين الحديث والتقليدى، بحيث يتصف الأخير بأنه "رجعى" ، فى حين ينظر إلى الأول فى سياق من خطاب الحداثة. وبناء على ذلك ركز الدارسون على أسئلة مثل: كيف يمكن أن يتم تحديث المجتمع الإسلامى؟ لماذا تقاوم جموع المسلمين التحديث؟ من هو المسئول عن رجعية المجتمع الإسلامى؟ وعادة ما يقع اللوم على الثقافة والدين.

لقد تسبب تصور الحقبة الحديثة على أنها طرف النقيض للحقبة "التقليدية" فى حدوث سوء فهم للعديد من موضوعات تاريخ المرأة المسلمة. وقد تميزت الأبحاث التى تتناول تاريخ المرأة فى الشرق الأوسط فى عصوره الأقدم بندرتها، وذلك نظرا لتركيز اهتمام تلك الدراسات على العصر الحديث. فالمؤرخون النسويون يفضلون التركيز على دراسة دخول التحديث إلى المجتمعات الشرق أوسطية. وفى حين اتجهت دراسات المرأة فى بداياتها فى الغرب إلى التركيز على الدراسات الجادة لتاريخ المرأة؛ نجد أن دراسات المرأة فى الشرق الأوسط قد اتسمت بطغيان النظرية على الجانب الأمبريقى التاريخى. وقد كانت أول دراسة شاملة عن المرأة المسلمة هى دراسة جرترود شترن عن الزواج فى صدر الإسلام Gertrude Stern, Marriage in Early Islam (1939). وقد نبه عدد من الدارسين فى الفترة الأخيرة إلى الحاجة لمزيد من الدراسات التاريخية. ومن تلك الدراسات الحديثة ; Judith Tucker Women in Nineteenth Century Egypt, 1968، Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, 1992; Nikki Keddie and Beth Baron, eds., Women in Middle Eastern History, 1991. وبالرغم من تلك الجهود إلا أن الباحثين مازالوا يدرسون الماضى بحثا عن تفسير لخضوع المرأة فى الحاضر، وبقى دور الأسلام فى ذلك فى مركز القلب من دراسات المرأة فى الشرق الأوسط.

وقد أشارت كدى وبارون Keddie and Baron (1991,2) إلى مدى تحميل الخطاب عن الإسلام فى دراسات المرأة بالإيديولوجية: فبعض الدارسين لديهم حكم مسبق ضد الإسلام، وآخرين ينفون عنه المسئولية عن خضوع النساء، بينما يعتقد أخرون أن الدور الحقيقى للمرأة فى الإسلام لم يحدد أبدا نظرا للظروف التى وقعت بعد وفاة الرسول. هناك مثال آخر يمكن استقاؤه من هذا الخطاب وهو موضوع الحجاب. فهو من الموضوعات المفضلة لدارسى موضوعات المرأة. فهناك العديد من الكتب والمقالات التى بحثت عن أسباب عودته للظهور مرة أخرى فى الفترة المعاصرة بعد عشرات السنين من تزايد التغريب. فبعض الدارسين يناقش موضوع الحجاب على أنه مصدر قوة، بينما يقرنه آخرون بالإسلام ويرون فيه أداة لسيطرة المجتمع الذكورى،، فى حين يحاول آخرون أن يثبتوا له جذورا غير إسلامية (see Zuhur 1992) .

وترجع الطبيعة "الحركية" والقبول العام للنموذج الحداثى فى دراسات المرأة فى الشرق الأوسط إلى حقيقة أن خلفية المرأة فى الشرق الأوسط عندما تكتب عن نفسها تجعلها مستقبلة للخطاب الغربى وهى فى نفس الوقت تخوض حربا من أجل مزيد من المساواة والحقوق. وتوضح إليزابث فيرينا وبسيمة بزرجان، وكذلك مارجو بدران وميريام كوك، كيف تنظر المرأة المسلمة إلى خضوعها، وعلاقات النوع التى تروم معايشتها فى حياتها . Elizabeth Ferena and Basima Bezirgan, eds., Middle East Muslim Women; Speak, and Margo Badran and Miriam Cook, eds., Opening the Gates: A century of Arab Feminist Writing (1990)

وتعتبر الأهمية المتزايدة لدراسات المرأة فى الشرق الأوسط انعكاسا للاهتمام المتزايد بدراسات المرأة بشكل عام وبدراسات المرأة فى سياق الدراسات الشرق أوسطية بوجه خاص. وهكذا كان من الطبيعى أن تتمثل النجاحات الأولى فى دراسات المرأة فى الشرق الأوسط فى أعمال اهتدت بمبادئ وأهداف النموذج الغربى الطاغى الذى يركز على تحرير المرأة من أغلال المجتمع الذكورى وتحقيق المساواة فى الحقوق السياسية والاقتصادية.ولذلك كانت السيطرة الذكورية، أو علاقات الجنسين القائمة على السيطرة الذكورية هى المسألة الغالبة على الدراسات النسائية فى الشرق الأوسط، كما هى فى الغرب أيضا . فالمدافعات عن حقوق المرأة من العرب من أمثال نوال السعداوى وسلوى الخماش لم يتلفظن بكلمة ، عند مهاجمة مجتمعاتهن، توحى بأن المرأة كانت مستعبدة من زوجها أو أبيها أو أخيها. فقد اختارت سلوى الخماش عنوانا موحيا لكتابها عن الاستعباد وهو " المرأة العربية والمجتمع التقليدى المتخلف" ، ١٩٧٣، وركزت فيه على التقاليد الأسلامية باعتبارها الأساس فى استعباد المرأة العربية، بالرغم من التقدم الكبير الذى أحرز فى التعليم والعمل. ولإثبات استعباد المرأة عادة ما يورد نص قرآنى يتحدث عن قوامة الرجل على المرأة بسبب الاختلافات الفيسيولوجية بينهما، وكذلك يلجأ إلى الفقه أيضا .

وتركز الحجج التاريخية التى يوردها النسويون العرب على حال المرأة قبل الإسلام فى شبه الجزيرة العربية: اشتراك النساء فى حروب قبائلهن، ووجود تعدد الزوجات، وكذلك تعدد الأزواج، والقبول العام للنسب للأم. وقد ناقش بعض المؤرخين، مثل ليلى أحمد، وبشكل مقنع، تأسيس الإسلام لنظام نسب أبوى، مركزا على صلة الدم كمحدد أساسى للميراث. وللتأكد من شرعية الحق فى الميراث، وأنه يجب المحافظة على عذرية الفتاة قبل الزواج، وأن تصان ممارسة المرأة للجنس عن طريق الخدر، والحجاب، وقانون أخلاقى صارم. وهكذا فإن الإسلام، بالاقتصاد التجارى الذى يميزه، قد حول، طبقا لرأى ليلى، النساء اللائى كن ينعمن بحياة حرة نسبيا فى الجاهلية إلى

ممتلكات لأسرهن وأزواجهن (١٩٩٢, ٤٤). وقد تتبعت جرمين تيليون فى مؤلفها Germaine Tittion, Republic of Cousins العلاقة بين الميراث وإخضاع المرأة، فاستنتجت أن عادة زواج الأقارب المستمرة للآن بين سكان البحر المتوسط من المسلمين ترجع إلى رغبتهم فى الإبقاء على الثروة داخل حدود الأسرة (١٩٨٣، ٧٣)." بجعل الميراث حقا واجبا للمرأة، فإن الكتاب المقدس... فجر عاصفة قوية فى القبيلة... حتى بالرغم من اعتناقهم الإسلام عن قناعة ورضا بشك أو بآخر، فإن القبيلة قد وجهت جهودها للتملص من هذا الحق منذئذ " لقد أصبح خدر المرأة وحجابها، وزواج الأقارب والسيطرة على النساء هو الرد(١٩٨٣، ١٤٩ – ٥٠).

إن النقد الموجه للعلاقة الوطيدة بين دراسات المرأة الشرق أوسطية، والحركة النسوية فى الغرب قد أوضح حقيقة أن دراسات المرأة فى الغرب قد تولدت من حركة نسائية اعتمدت فى فلسفتها وتوجهاتها على تجارب ملموسة وحقائق واقعة فى حياة المرأة فى المجتمع الغربى. إلا أن النماذج المعتمدة على تاريخ المرأة فى الغرب لا تعكس التجربة الفعلية وحقائق أوضاع المرأة فى الشرق الأوسط، فكانت"النتيجة هى صغر الدور الذى لعبته المحددات الثقافية والتاريخية فى الصورة العامة التى قدمتها دراسات المرأة فى الشرق الأوسط. وطبقا لفدوى مالتى دوجلاس Fedwa Malti-Douglas فإن موضوع النوع يمثل " جدلا لا طائل منه حول النوع والمرأة طالما انجذب الغرب له". وتستطرد فدوى مستشهدة بحجج فاطمة مرنيسى Fatima Mernissi, Beyond the Veil (1975) "عندما ارتبط تحرير المرأة فى الشرق الأوسط بالتغريب، فإن الموضوع برمته، شئنا أم أبينا، وقع فى شراك الجدل حول السياسة والحضارة" (١٩٩١، ٣).

من المؤكد أن موضوعات النوع توحد النساء حول العالم، ولكنها تفصح عن نفسها بشكل يختلف باختلاف الثقافة. لذلك نجد أن أحد أهم المشاكل المنهجية فى الدراسات التى تركز على الإسلام وقهر المرأة هو اعتبار معظم الدارسين القرآن والحديث النبوى الشريف، والفقه، والمعالجات الدينية الأخرى معبرة عن الشكل الواقعى الفعلى فى مقابل الشكل المعيارى الذى ينبغى أن تكون عليه أوضاع المرأة. بيد أن توجهات أخرى فى الدراسات وخاصة تلك التى تركز على المادة الأرشيفية والأدبية، وهو ما يركز عليه هذا القدر من الدراسات فى كتابنا هذا،، يوضح أن الأنماط الاجتماعية كانت فى تضاد صارخ مع الصورة الرسمية التى تقدمها المصادر الرسمية [الفقهية والدينية]. ولو أشار الخطاب الاجتماعى لشىء فإنه يشير ألى وضع مضاد تماما لذلك الذى يقدمه لنا الخطاب الرسمى. وهذا يعنى أن الحياة التى عاشتها النساء بالفعل قد دفعت الفقهاء إلى تفسير الشريعة بشكل أكثر محافظة. كلما جنحت النساء إلى التحرر كلما تشددت التفسيرات.

إن مقال باربارا شتوفاسر عن النساء والمواطنة فى القرآن Barbara Stowas-ser, Women and Citizenship in the Qur'an هى واحدة من أربعة مقالات تصدرت هذا العمل وتتناول كلها موضوعات ذات أهمية خاصة فى دراسات المرأة فى الشرق الأوسط وهى: المواطنة، التحديث، تأثير الحكم الأجنبى، وطبيعة الأسرة. لقد تناولت شتوفاسر الخطاب الإسلامى فى دراسات المرأة وتساءلت عن الإصرار على المنهجية المطبقة بشكل واسع فى تلك الدراسات والتى تعتبر النص دليلا على قهر المرأة. فتوضح شتوفاسر أنه على الرغم من وجود مجموعة من المؤلفات فى الشريعة، مقبولة بشكل عام فى المجتمع الإسلامى، إلا أن هناك فرق واضح بين الكلمة المكتوبة والتطبيق الفعلى فى التاريخ الإسلامى منذ عصوره الأولى التى تكون فيها المجتمع الإسلامى. وقد قدمت لنا موضوعا جديدا وهو المواطنة فى الإسلام، موضحة أيضا الاختلاف بين النموذج الذى قدمه النص القرآنى فيما يتعلق بالمرأة وربطت بين القرآن والسياق التاريخى الذى ظهر فيه، موضحة بذلك ومقارنة التشريع القرآنى فيما يتعلق بالمواطنة وواقع الحال آنذاك. بالإضافة إلى ذلك فقد بينت كيف طوعت المجتمعات الإسلامية الشريعة لممارساتها الحياتية الفعلية بدلا من قبول المثل العليا لأنماط التأويل التى اعتنقها المصلحون فى العصور الوسطى والحداثيين. وبذلك أوضحت شتوفاسر جسامة الخطر فى اعتبار نصوص الشريعة تعبيرا عن الواقع الفعلى للظروف التاريخية فيما يتعلق منها بالممارسات الاجتماعية.

وقد توصل لنفس الاستنتاجات كل من جوليا كلانسى سميث فى مقالها عن " المرأة العربية: النساء والجنس فى إمبراطورية فرنسا الشمال أفريقية" Julia Clancy-Smith, Lafamme arabe: Women and sexuality in France's North African Empire؛ وبيتر جران فى "تنظيم الثقافة وبناء الأسرة فى الشرق الأوسط فى العصر الحديث Peter Gran, Organization of Culture and the Construction of the Family in the Modern Middle East. فقد اعتمدت كلانسى سميث كتابات الرحالة الفرنسيين، وموظفى المستعمرات والمشاهير من الفرنسيين المنادين بحق المرأة فى الاقتراع، وبينت أن صورة المرأة العربية، وبالتالى المجتمع العربى كانت مبنية على " نظرة استعمارية ناشئة، شرهة؛ وخطاب يركز على المرأة العربية، من نواحى الجنس والأنوثة والخصوبة" . وقد حاول حسنو النوايا من المدافعين عن حقوق المرأة الفرنسيين تحسين أوضاع المرأة الجزائرية من خلال كتاباتهم؛ بيد أنهم ركزوا فى أعمالهم على تفرد حالة المرأة العربية وصوروها على أنها ضحية للإفراط فى الممارسات الجنسية أو غيرها، أكثر من كونها عضوا نشطا فى العلاقات بين الجنسين والتى كانت قائمة فى السياق التاريخى الذى وجدت تلك المرأة نفسها فيه. وكما توضح كلانسى سميث فقد كانت " تصور

الإمبراطورية ومجموع التصورات للجنس عند المسلمين يغذى كل منهما الآخر" فى ظل الحكم الفرنسى. أما بيتر جران فيشير إلى أن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية شهدت منعطفا جديدا فى الدراسات الاستشراقية مبنى على نظرية الحداثة، صور فيه المجتمع الشرق أوسطى وثقافته على أنهما متخلفين. وحتى بعد أن فقدت تظرية الحداثة مكانتها فى الثمانينيات، ظلت الدراسات عن الأسرة العربية والنساء مجالا خصبا لازدهار تلك النظرية. وركزت الدراسات، بالتالى، على دور النخبة من الجنسين، ولم تقدم فى نفس الوقت إلا مجرد "نظرة انطباعية عن المنطق الداخلى للثقافة الشرق أوسطية أو عن ملائمة أنماط حياة المرأة والرجل"، و عن واقع العلاقات بين الجنسين. وفيما يتعلق بمعالجة موضوع مجال الحركة العام والخاص فى المجتمع الإسلامى، يتساءل جران عما إذا كانت نظرة الدارسين إلى المرأة العربية التى تقصر حركتها على المجال الخاص لم تسمها أيضا بالهامشية فى الحياة العامة والسياسية، وفى التاريخ نفسه. إن تناول الأسرة العربية كشكل عام يتضح فيه الفرق بين العام والخاص، صورة خضوع الزوجة والأخت والابنة، الذين لا دور ولا صوت لهم خارج البيت، تقوى من صورة التخلف التى تقدمها نظرية الحداثة. وبدلا من معالجة شكل عام للأسرة العربية يدافع جران عن " أسرة ذات بنية، سياسية بطبيعتها" توضح أن تقسيم المجتمع إلى عام وخاص لا يعدو كونه تقسيما مصطنعا على أحسن تقدير، وأن هناك تعددية فى شكل الأسرة فى مختلف بقاع العالم العربى، وأن بنية الأسرة وطبيعتها والعلاقات بين الجنسين مرتبطة بالزمان والمكان.

وقد وجه الدارسون الانتباه، مؤخرا، إلى أهمية تتبع الصلة بين العلاقات بين الجنسين والعمليات التاريخية التى نشأت وتطورت فيها الدول القومية فى العالم الإسلامى. فقد أشار دنيز كانديوتى Deniz Kandiyoti إلى العلاقة الحيوية بين موضوعات النوع والجهود التى قامت بها الدول القومية الناشئة من أجل إيجاد " مفاهيم جديدة للمواطنة عن طريق زرع إيديولوجيات وقواعد قوى تضفى شرعية على تلك المفاهيم فى مجتمعاتها" (١٩٩١، ٢) . ومن أجل ذلك حاولت الحكومات أن تنقل تبعية الأسرة إلى سلطة الدولة فيما يسميه كانديوتى " التنشئة الاجتماعية socialization " بشكل يهدف إلى تحرير المواطنين " من أغلال العادات والممارسات الاجتماعية التى من شأنها أن تعوق تقدم وتطور المجتمع" (١٩٩١، ٩).

ويوجه هذا الجهد العلمى الهام الانتباه إلى دلالة العملية السياسية فى قهر المرأة، فباعتبار " السيطرة التامة والوحيدة على الأسرة" و" قهر الرجل للمرأة" أغلالا للمجتمع تحاول الحكومات العلمانية انتزاع المرأة منها (Badran in Kandiyoti 1991, 201) يصور العصر الحديث بشكل إيجابى فى مقابل الفترة التقليدية التى تسبقه. وطبقا لهذه

النظرة فإن التآكل التدريجي للمؤسسة الدينية في الطريق نحو العلمانية قد حدث خلال العصر الحديث، ولكن بقيت قوانين الأحوال الشخصية استثناء من هذه القاعدة. " وقد خلق ذلك وضعا ازدواجيا صعبا للنساء ينقسم بهن بين دورهن كمواطنات في "الوطن" وكأعضاء في "الأمة الإسلامية" . وفي ظل هذا التقسيم غير المحدد أثرت الدولة بشكل متزايد في دورهن تجاه الوطن، تاركة تنظيم حياتهن الخاصة ودورهن في الأسرة للدين" (Badran in Kandiyoti 1991, 203).

لا شك أن التحديث قد غير من وضع المرأة المسلمة بشكل كبير، والذي أصبح وضعا أكثر انفتاحا وأقل احتجابا. بيد أننا يجب ألا ننسى أن المرأة في المجتمع الإسلامي التقليدي كانت نشطة إلى حد بعيد واشتركت في اتخاذ القرارات المتعلقة بالأحوال الشخصية والقانونية. وقد ركز عدد من المقالات في هذا الكتاب على وثائق المحاكم الشرعية وقوانين الأحوال الشخصية والإصلاحات التشريعية في القرن التاسع عشر، فأوضحت أن المرأة لديها الكثير لتقوله فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية والعلاقات بين الجنسين، وأن التحولات التاريخية خلال القرنين الأخيرين – بالرغم من إعطاءها دورا عاما أكثر للمرأة – قد تسببت، في الواقع، في تدهور القدرة على النشاط الاجتماعي خاصة بالنسبة للمرأة. وقد ارتبط هذا التدهور وبشدة، بتطور بنية الدول الجديدة التي تناسب احتياجات التحالفات النخبوية الجديدة المهيمنة، والمكونة عادة من تحالفات بين المصالح الاقتصادية الأجنبية والزعماء القوميين المستغربين. وفي خلال عملية بناء الدولة القومية، امتدت يد الدولة إلى الأسرة وقوانين الأحوال الشخصية، فوضعت لها المعايير وأصلحتها وحدثتها. وقد كان لهذه العملية أثرها العميق على أحوال المرأة، حيث خلق لها خطرا مزدوجا.

وقد ناقشت عفاف مارسو Affaf Marsot تأثير التحديث على أوضاع المرأة، فبينت أن التحديث قد وفر للمرأة عناية صحية أفضل، وكذلك فرصا أوفر في التعليم، ولكن بالرغم من ذلك، فأن التحديث كانت له آثاره السلبية على المرأة وعلى المجتمع ككل، على الأقل بشكل مؤقت. فخلال العصر المملوكي، اللامركزي، في مصر، لعبت النساء من الطبقات العاملة دورا نشطا في الحياة الاقتصادية، كما تقارب مستوى التعليم بين الرجال والنساء بشكل كبير، باستثناء طبقة العلماء الذين كانوا يتلقون تعليما أعلى. وبداية من فترة محمد على (١٨٠٥ – ١٨٤٨) فقدت المرأة سيطرتها على الأراضي التي كانت بحوزتها، حيث قام الباشا كجزء من برنامجه لتحويل الحكم إلى النظام المركزي بمصادرة كل عناصر صناعة الثروة وإعادة توزيع الثروات على أتباعه. وبسيطرة التجار الأوربيين على التجارة المصرية، وتدفق السلع الصناعية الأوربية الرخيصة على الأسواق المصرية، انحسرت مشاركة المصريين في النشاط الاقتصادي في المستوى

المحلى، وتدهورت أوضاعهم بشكل عام. وكذلك كان حال المرأة التى كانت مشتركة من قبل فى الأنشطة التجارية. ولم يبق من أنشطة مفتوحة أمام المرأة إلا تلك المرتبطة بالخدمة أو إنتاج الطعام. وتستنتج عفاف من ذلك أن التحديث يجب أن يعاد النظر فيه، حيث أنه بالرغم من مكاسب التغيير، إلا أن المرأة قد دفعت إلا القاع فى كل مجالات الحياة بما فيها العلاقة بين الجنسين.

بحثان آخران أكدا ما توصلت إليه مارسو فيما يتعلق بأنشطة المرأة قبل العصر الحديث. فقد اعتمدت مارى آن فاى Mary Ann Fay على وثائق أوقاف المماليك فى القرن الثامن عشر لتوضح مشاركة المرأة فى قرارات النشاط الاقتصادى لأسرتها. وبينما ركزت مارسو على المرأة العاملة فى المجتمع المدنى، اتجهت فاى لمناقشة أهمية الدور الذى لعبته المرأة الأرستقراطية التى كانت تتمتع باستقلالية فيما يتعلق بشخصها وبممتلكاتها على السواء. وباختصار فقد أثبتت أن المرأة كانت مشاركا فاعلا أكثر من كونها مجرد مراقب مكره لا يشارك إلا مدفوعا لتلك المشاركة إذا غاب الرجل على أساس من القيم الأخلاقية الناجمة عن ظروف الفوضى السياسية التى كانت تمر بها مصر فى القرن الثامن عشر.

وقد تناولت نيللى حنا المسألة الأوسع وهى الاستمرار فى اتخاذ صورة الاستبداد الشرقى ككليشيه على الأسرة العثمانية، فقارنت هذا النمط ببيت الطبقة المتوسطة. وكان موضوعها هو أسرة أحد زعماء التجار فى القاهرة فى القرن السابع عشر وهو شاهبندر التجار إسماعيل أبو طاقية. فقد اعترضت على المفهوم الذى يلقى قبولا واسعا والقائل بأن المرأة فى المجتمع الإسلامى قبل العصر الحديث كانت واقعة تحت الحكم المطلق لسلسلة متصاعدة من الرجال تبدأ بالزوج وتنتهى بالسلطان العثمانى، مما نتج عنه الحد من قدرة الزوجة على حرية الحركة والسيطرة على حياتها، فانعزلت بذلك وقبعت تحت رحمة الزوج. وقد أوضحت حنا اعتمادا على وثائق المحكمة الشرعية التى ترجع للعصر العثمانى أن هذا النموذج لا يدعمه واقع الحال آنذاك.

بالرغم من الحذر الذى يجب أن يتوخاه الدارسون من وجود أحكام مسبقة عن أوضاع المرأة فى العصر العثمانى، إلا أنه من المهم أن نؤكد على دلالة العلاقة بين ظهور الدول القومية والعلاقات بين الجنسين، وهو ما أشار إليه عمل كانديوتى. ومن الواضح أن الدول فى العالم الإسلامى فى العصر الحديث عندما بدأت فى تحريك القوى العاملة وسن القوانين، امتدت تشريعاتها القضائية إلى صلب العلاقات الاجتماعية. وبذلك أصبحت الدولة محددا مباشرا للعلاقات القائمة على سلطة الزوج، والتى تشكلت طبقا للخطاب المهيمن للنخبة الحاكمة. هذا الوضع الجديد الذى يمكن

تسميته " سلطة الدولة فى العلاقة الزوجية" يختلف عن أشكال السلطة العائلية السابقة عندما كان رأس الأسرة هو الفيصل فى موازين القوى داخل الأسرة ، والتى كان العرف فيها هو الذى يحدد مدى وطبيعة سلطات هذا الحكم. أما فى الخطاب الحديث فقد أصبحت الدولة هى الخالق الفعلى للثقافة والواضع للقوانين الواجبة النفاذ مباشرة من الحكومة المركزية. ولأن الدول والملكيات الجديدة هى الصنيعة المباشرة وغير المباشرة والحليف للقوى الإمبريالية الأوربية، فلم يكن فى استطاعتها أن تعتمد على الشرعية التقليدية وحدها فى خطاب الهيمنة. وقد كان التحديث بالنسبة للمرأة يعنى التعليم والاشتراك فى قوة العمل التى تحتاجها . إلا أن التحديث لم يكن يهدف إلى تهديد التقاليد المتعلقة بدور كل من الجنسين.

ومن أوضح الأمثلة على التناقضات التى تحملها سلطة الدولة الحديث فى العلاقة الزوجية هو أن المسلمات فى العصر الحالى يطمحن فى الوصول إلى رئاسة الحكومات، بينما يصطدمن بمصاعب قد لا تحل عند الرغبة فى الطلاق من أزواجهن. وبالنسبة للمسائل المتعلقة مباشرة ببناء الدولة القومية مثل " من هو الذى يكون له حق المواطنة؟" نجد أن معظم البلدان الإسلامية تمنع حق المواطنة عن الأطفال لأمهات متزوجات من أجانب، ولكنها تثبت هذا الحق لأطفال الآباء من تلك البلد سواء أكانت الأم أجنبية أم لا. ويتم توصيف هذا الوضع على أنه ذا علاقة بالشريعة بينما مسألة الجنسية نفسها لم تظهر إلا فى العصر الحديث. وحيث أن الجنسية مرتبطة، فى معظم البلدان الإسلامية، بحق الملكية، المرتبط بدوره بالميراث، فمن الواضح إذن أن القوانين قد أنشأت شكلا جديدا من السلطة الذكورية فى الأسرة يعطى أفضلية للرجال من أعضاء المجتمع. ومن الأمور ذات الدلالة أن الأقليات المسيحية التى تحارب تطبيق الشريعة الإسلامية على مجتمعاتهم اليوم لا يجدون غضاضة فى قبول قوانين الميراث الإسلامية التى تقضى بأن يرث الذكر مثل حظ الأنثيين (صادق ١٩٨٩، ١٨٧). وباختصار فإن المسائل المتعلقة ببنية الدولة القومية قد استخدمت من قبل النخبة المسيطرة من الذكور لفرض اللا مساواة بين الجنسين بالرغم من دعمهم للتحديث.

ومن الواضح أن لب الجدال حول تاريخ المرأة والأسرة هو مسألة الشريعة وتقسيم القوانين الحديثة للنظام القضائى إلى علمانى ودينى، حيث يطبق الدينى على قوانين الأحوال الشخصية، بينما العلمانى الحديث يطبق على التجارة والملكية والجريمة والسياسة. ويرجع هذا التقسيم بشكل عام إلى الإصلاحات التشريعية فى القرن التاسع عشر، والتدخلات الغربية، ونمو الرأسمالية. وقد فسر أحد الدارسين الارتباط المستمر بين الشريعة الإسلامية والقومية العربية على أنها شكل من من أشكال " الولاء الثقافى" القومى فى مقاومة الاستعمار الثقافى الغربى.(Hijab 1988, 38-42). وكنتيجة

لذلك ظلت قوانين الأحوال الشخصية معتمدة على الشريعة في تناقض مع الدساتير غربية الطابع للدول الإسلامية، مما جعل الفصل بين الاثنين مستحيلا، خاصة مع رغبة الدول العربية في الاستقلال عند نضالها ضد الإمبريالية. وقد أوقع ذلك المرأة في حيرة من أمر الحقوق القانونية التي كفلها لها الدستور، ولكنها لا تنعكس بنفس الشكل في قوانين الأحوال الشخصية.

وقد نظر للشريعة، طبقا لهذه المفاهيم، على أنها ثابتة، وأنها النظام الذي لا يتغير والذي يؤمن المسلمون بأنها كلمة الله الأبدية التي أوحى بها إلى نبيه محمد [عليه الصلاة والسلام]. وقد حاولت الحكومات العلمانية، طبقا لهذه النظرة، أن تغير النظام ولكنها ووجهت بمقاومة النظام الذكوري التقليدي. وهكذا انحصرت الإصلاحات الحديثة في المجالات السياسية والاقتصادية بينما تركت قوانين الأسرة والأحوال الشخصية للمحاكم الشرعية، التي استمرت محتكمة في عملها إلى الشريعة التي أيدت قمع واستعباد المرأة. هذا الاتجاه في تناول الشريعة في دراسات المرأة يتفق وما تقول به التواريخ العامة للشريعة الإسلامية ويتفق أيضا مع الصورة التي يقدمها الأصوليون المسلمون المعتقدون بنقاء الشريعة الإلهية وسلطتها التي لا يرقى إليها شك.

هناك عدد من المشكلات في هذا الاتجاه في تناول الشريعة كان لها تأثير عكسي على فهمنا لمشكلات العلاقات بين الجنسين ودور المرأة في المجتمع الإسلامي في الماضي والحاضر. فالشريعة ما زالت هي الاساس في قوانين الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي، وهذه حقيقة واقعة، ولكن الذي ليس بالحقيقة الواقعة هو أن الشريعة جسم جامد من التشريعات أو أن الشريعة وتفسيراتها هي هي لم تتغير في ظل الدولة القومية كما كانت قبل العصر الحديث. فالمقالات التي أوردناها في هذا الكتاب توضح، في الواقع، أن الشريعة دافقة تتغير من زمن لزمن تبعا للسياق التاريخي والقوى المتواجدة في أي عصر من العصور. فالشريعة هي عبارة عن كيان من القوانين التي قبل بها مجتمع ما واكتسبت شرعيتها باعتبارها كلمة الله التي وصلت إلينا عن طريق رسوله، ولكنها في واقع الحال هي اجتهادات الفقهاء والقضاة المحليين التي تعكس أعراف المجتمع الذي يعيشون فيه، مستخدمين التفسيرات الفقهية المناسبة التي تعكس أنماط العلاقات الاجتماعية الموجودة بالفعل. ويوضح مقال محمد عفيفي أن مصطلح "شريعة" يعني القوانين المقبولة، وأن هذا المصطلح لا يطلق على الشريعة الإسلامية فقط ولكن أيضا على الشريعة اليهودية والشريعة المسيحية. ولأن العادة قد جرت على التعامل مع الأقليات بشكل منفصل عن الأغلبية المسلمة، نظرا للاختلافات الحديثة بينهم، فقد افتقدت معظم الدراسات الاجتماعية معالجة أوجه الشبه بين الممارسات القضائية بين الملل المختلفة في العصر العثماني. وتوضح تلك المسألة بجلاء مساهمتي

نجوى القطان ومحمد عفيفى فى هذا الكتاب، بدراسة الأولى عن مسيحيى سوريا، والثانى عن المجتمع القبطى فى مصر.فقد شرحت القطان أسباب بروز موضوع التفرقة الدينية أكثر من التمييز بين الجنسين فى دمشق العثمانية، بينما أوضح عفيفى المسائل التى كان الأقباط يلجئون فيها للشريعة الإسلامية ومحاكمها. ويوضح هذان المقالان مجتمعان (وكذلك معظم مقالات هذا الكتاب) أهمية النظر إلى الإمبراطورية العثمانية من خلال خصوصيات الزمان والمكان والظروف الثقافية.

فالشريعة التى ظهرت للوجود فقط بعد تحديث القوانين وإصلاحات المحاكم تختلف عن سابقتها فى أنها مصممة لمصلحة النظام المهيمن الجديد الذى وصل إلى السلطة كجزء من بناء الدولة القومية. فمن الخطأ إذن أن نعتقد أن الشريعة كما هى مطبقة فى الدول القومية فى العصر الحديث هى دليل على الماضى وبالتالى اعتبار الشريعة فى صورتها القديمة هى السبب فى القهر الحالى للمرأة، بينما الواقع هو أن سبب قهر المرأة يكمن فى الإصلاحات الحديثة وأسلوب التعامل مع قوانين الأحوال الشخصية. ولذلك يجب أن نتوقف عن النظر إلى الدول الإسلامية الحديثة على أنها تتجه إلى التنشئة الاجتماعية لتحرير شعوبها من ربقة الأعراف البالية، لأن تلك الدول ليست ضالعة إلا فى تأسيس تقاليد جديدة توضع عليها لافتة "الشريعة" حاجبة حريات الماضى، مكرسة مظاهر التمييز فيه.

إن دراسة المحاكم وقوانين الأسرة فى الدولة العثمانية قبل العصر الحديث، وكذلك إصلاحات المحاكم والقوانين التى أدخلها العصر الحديث، توضح أن التحديث، وإن، كان قد دخل عمداً، إلا أنه لم يكن يهدف إلى أن يصبح نظاماً كاملا بحال من الأحوال، ولكن ابتغى أن يكون أداة فى يد النظام الذكورى الجديد ليدعم سلطته وليس ليقوضها. وللوصول إلى هذا الهدف كان على الدولة أن تلتزم بقانون أخلاقى صارم مبنى على أساس مبادئ إسلامية معينة تقنن بشكل يناسب هيمنة الدولة الجديدة. وقد أوضح مقال مادلين زلفى Madeline Zilfi أن وضع معايير أخلاقية جديدة لم يكن بالغريب عن المجتمع الإسلامى؛ فخلال الفترة المبكرة الحديثة " عصر الزنبق" وضع سلاطين العثمانيين قواعد لسلوك المرأة فى الأماكن العامة لمواجهة ما أطلق عليه " انفلاتا" فى هذا الوقت. إلا أن سن معايير أخلاقية، كما توضح زلفى، للسيطرة على الأخلاق كان شيئا، وأن تصبح هذه المعايير أداة للتغيير فى العادات الاجتماعية من خلال استخدام الشريعة أو خلق خطاب أخلاقى جديد هو شىء آخر؛ شىء كان قدر الدولة الحديثة، كما توضح مقالات أخرى فى هذا الكتاب. لقد شجعت الدولة القومية الحديثة الإصلاحات التشريعية التى زادت من سيطرة الدولة على الأسرة من خلال تضخيم سيطرة الرجل على المرأة (الزوجة والابنة) وعلى الأبناء القصر (بنات وبنين)، وكان ذلك من خلال سن

القوانين التى أقرتها الدولة وتوحيد نظم تعليم القضاة، وإعادة هيكلة نظام المحاكم. وقد حدت تلك الإصلاحات من قدرات المجتمع على الحركة، وهى القدرات التى كانت متاحة من قبل عندما كان فى مقدور القضاة أن يختاروا من بين المذاهب الفقهية الإسلامية والأعراف السائدة.

وقد اتخذ إصلاح القوانين والمحاكم أشكالا مختلفة فى مختلف الدول الإسلامية. إلا أن تلك الإصلاحات تمثلت، بشكل عام، فى خلق تعددية من نظم المحاكم، وإدخال التشريعات القانونية الأوربية، وتقسيم القانون إلى شقين، "مدنى" يختص بموضوعات الملكية والجريمة والتجارة، و"شرعى" يختص بالأسرة والأحوال الشخصية والمواريث، وقد كان هذا القسم الأخير أشدّ صرامة، بدخول الإصلاحات، مما كان مطبقا فى المحاكم الشرعية قبلها. فيمكن بذلك أن تتحرك المرأة فى المحيط العام ولكن تحت سيطرة القوانين الاجتماعية. أن هذا الفصل فى البناء القانونى يعنى أن القوانين الاقتصادية والسياسية قد تطورت طبقا لمنطق وبني مستعارة من الغرب. وفى نفس الوقت لم تمتد حقوق الأفراد الحديثة إلى قوانين الأحوال الشخصية والأسرة، التى ظلت مهتمة بالأمن الاجتماعى.وبالرغم من أن حقوق الأفراد ظلت خارج نطاق المحاكم الشرعية، إلا أن اتخاذ المذهب الحنفى مصدرا أساسيا للمحاكم الشرعية وتطبيق معايير ثابتة فى اختيار القضاة فى العديد من الحالات، كل ذلك جعل القرارات القضائية أقل مرونة. لقد كان المذهب الحنفى هو المذهب الرسمى للإمبراطورية العثمانية، ولكن المذاهب الأخرى (المالكى والشافعى والحنبلى) استمرت مطبقة فى المحاكم الشرعية تمشيا مع الفلسفة الفقهية القائمة على الاستحسان والاستحباب.ويعكس هذا التنوع، بشكل عملى، تفضيل تطبيق العرف. فكان الناس فى المحاكم العثمانية على امتداد الإمبراطورية أحرارا فى اختيار المذهب الذى يطبق على قضاياهم، واستمر القضاة والمفتون من تلك المذاهب فى إصدار فتاواهم. وتتضح أهمية حرية تطبيق المذهب فى مصر بتفضيل المذهب الحنبلى فى الأوقاف والإيجارات. فالمذهب الحنبلى، على خلاف المذاهب الأخرى، يمنع أى رفع فى قيمة الإيجار عما اتفق عليه أصلا فى العقد. كما أنه يسمح بتوريث العين المؤجرة. وقد دفعت تلك المميزات حتى الأقليات غير المسلمة لكتابة عقود إيجارهم على المذهب الحنبلى (عفيفى ١٩٩١، ١٥١). وسوف تنتهى تلك الميزات التى نعم بها عامة الناس بسن القوانين فى إطار الإصلاحات الحديثة. إن تفضيل المذهب الحنفى، الأقل مرونة، على المذهبين المالكى والشافعى اللذان يأخذان تنوع الأحوال الاجتماعية فى الاعتبار بشكل أكبر ويطبقان العرف، ليشير إلى الطبيعة الانتقائية والسلطوية للنظام الذكورى الجديد. فبينما اعتمد المذهبان المالكى والشافعى كثيرا على النية، نرى المذهب الحنفى مذهبا تأديبيا، فعلى

سبيل المثال لا يرى المالكية والشافعية وقوع طلاق السكران إلا إذا أكده عندما يفيق، نجد الأحناف يوقعون طلاقه كعقاب له (الشيخ محمد عبده ١٩٨٩، ١١٩).

والأكثر من ذلك أن الإصلاحات لم تستهدف توحيد القوانين فقط وإنما استهدفت أيضا توحيد نظام القضاة. فبينما كان القاضى فى الماضى يختاره أقرانه ويقترحونه على الحكومة، مستندين فى ذلك لسعة علمه بالفقه – فكان أهل الأعلى مرتبة من العلماء فقط هم الذين يتخرجون فى مدارس القضاة العثمانية، نجد أن الإصلاحات فرضت على القاضى أن يدرس برامج مصممة من قبل الحكومة فى معاهدها، ويختبر فى كتب بعينها يختارها أو يضعها أفراد أو لجان شكلتها الحكومة. كما أنهم يعينون طبقا لقوانين العمل التى تضعها مكاتب شئون العاملين وهيئات التقويم المنوط بها الترقيات والعقوبات والرفت والإحالة للتقاعد (فيليب جلاد، ١٨٩٥، ١٧٢٨ – ٣٠). وهكذا أصبح القضاة من "منتجات" الدولة، مدربون للحكم بإرادتها. ووسعت الدولة من سلطتها أكثر بخلق وظيفة المأذون الشرعى الذى يقوم بعقد الزواج وإجراء الطلاق للتأكد من أن الوثائق والإجراءات التى سنتها الدولة هى المتبعة، وأن الإجراءات مسجلة من قبلها. وقد كان يقوم بتلك المسئوليات من قبل الشيوخ المحليون الذين كان يتبعون ما اعتادت عليه مجتمعاتهم فى كتابة العقود، مع ضمان تسجيل عقود الزواج والطلاق بشكل قانونى فى نفس الوقت.

وقد أسهمت فى هذا العمل ببحثين يتناولان التغيرات التى طرأت على المجتمعات الإسلامية كانعكاس لإصلاحات القانون والمحاكم ونظام القضاة. وتركز الورقة الأولى على مسألة الوصاية والدور الذى لعبته فى الشريعة الإسلامية. فلأن القصر من الأبناء كانوا دائما تحت سيطرة الوصى، فقد كان من الممكن تزويج القصر (بنين وبنات) فى العصر العثمانى عن طريق الوصى الذى له الحق فى ولاية الإجبار. غير أن الحد الأدنى لسن الزواج أصبح ستة عشر عاما للإناث وثمانية عشر للذكور فى معظم البلدان الإسلامية. واعتبر دعاة حقوق المرأة من المسلمين ودعاة التحديث ذلك نصرا مؤزرا، وكان يمكن بالفعل أن يكون كذلك لو أن القانون لم يفعل غير ذلك. إلا أن نفس تلك الإصلاحات التشريعية حددت سن الرشد بواحد وعشرين عاما، بينما كان المقياس فى الشريعة هو العقل والرشد والبلوغ، والذى كان يحدث عادة فى الخامسة عشر وبالتأكيد قبل سن الواحد وعشرين (الغزالى ١٩٩٠، ٣١). إن تحديد سن الرشد بواحد وعشرين سنة يعنى تمديد المدة التى يبقى فيها القاصر تحت سيطرة الولى المتحكم فى حركته، وبالذات فى ممتلكاته، لمدة أطول. وقد كان لهذا التمديد أثره المباشر على العلاقة بين الجنسين. فبالرغم من أن المرأة البالغة – كما توضح ورقتى الثانية – كان لها كامل السلطة فى زواجها قبل وبعد الإصلاحات، إلا أن تلك الإصلاحات التشريعية قد قلصت من تلك السلطة بشكل ملحوظ.

إن فصول هذا الكتاب تتناول دولا وموضوعات مختلفة، ولكنها تتكامل لتقدم فهما أفضل لتاريخ المرأة والأسرة فى المجتمعات الإسلامية. إن التركيز على الخصوصيات التاريخية للمجتمعات، من خلال دراسة تعتمد على الوثائق المتعلقة بالمكان والزمان والنظر إلى الموضوع من خلال هذا السياق هو وحده الكفيل بالتوصل لفهم صحيح للعلاقات الاجتماعية. إن اتباع النماذج المبنية على الإيديولوجية أو تجارب أماكن وعصور أخرى لم تساعد إلا على تشويش حقائق العلاقة بين الجنسين، وبالتالى الأسباب الحقيقية لقهر المرأة المسلمة اليوم. وهذا الكتاب يهدف بشكل عام إلى أربعة أهداف رئيسية.

الأول هو التركيز على تاريخ المرأة، وقوانين الأسرة، والطلاق بهدف تقييم العلاقات بين الجنسين وأوضاع المرأة. فيبدو أن المرأة فى المجتمعات الإسلامية قبل العصر الحديث لعبت دورا فى تحديد شروط زواجها وبالتالى حقوقها الاقتصادية والقانونية عند الطلاق. فعقد الزواج فى ظل الحكم العثمانى كان مجرد ورقة بيضاء تملأ بصيغ خاصة تتكرر من عقد لآخر بالإضافة إلى عناصر متغيرة تختلف بحسب الحالة وتتبع ظروف الزمان والمكان الذى عقد فيه الزواج. (العقود ذات الصلة بعلاقات النوع فى العصر العثمانى نوقشت بالتفصيل فى مقالات أجمون، القطان، إيفانوفا، عبد الرحيم، وحنا). أما عقود الزواج الحالية بعد الإصلاحات التشريعية المبنية على رغبة الدولة فى وضع المعايير وبالتلى فرض السيطرة فقد أصبحت أوراقا مطبوعة بها بعض الأماكن الخالية، بما يسمح بالقليل جدا، من "التصرف"، إن سمح به أصلا، فى تحديد شروط الزواج، مما حد بالتالى من قدرة المرأة على تحديد حقوقها المالية والقانونية أثناء الزواج، وفيما بعد إذا وقع طلاق. وقد أدى هذا الوضع إلى تقليل مسئولية الرجل وتدهور حقوق المرأة القانونية.

وتختلف الأوراق المقدمة فى هذا الكتاب فى توجهاتها والموضوعات التى ركزت عليها؛ إلا أنها تتضافر لتقديم صورة كاملة عن تاريخ المرأة قبل وبعد الإصلاحات التشريعية بناء على الوثائق المتعلقة بالزواج والطلاق. وقد استخدمت مصادر النصوص الدينية والأدبية أيضا لتكملة البحث فى المصادر الأرشيفية وتشير ورقتى فاى وحنا، اللتين أشرنا إليهما آنفا، إلى الدور الأصيل الذى لعبته المرأة فى مختلف الطبقات الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى قبل الإصلاحات، بينما تقدم دراسة مارسو تحليلا لتدهور وضع المرأة الذى حدث كنتيجة لتلك الإصلاحات تقدم أسلوبا مختلفا للتعامل مع قضية التحديث. وتتخذ دينا رزق خورى اتجاها مختلفا ولكنها تصل إلى نفس النتيجة، فى دراستها عن شمال العراق، وهى منطقة لا يعرف إلا القليل عنها فى هذا الموضوع، وما زالت فى حاجة لجهود تستنطق مصادرها الأرشيفية. فهى تتناول

التحولات التى شهدتها مدينة الموصل كنتيجة لتغير أنماط التجارة والإنتاج الرأسمالى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد اعتمدت خورى على المصادر الأرشيفية لتلك الفترة، أوقاف ووثائق المحاكم الشرعية، وكذلك على كتب التراجم، والشعر، والوثائق الأوربية لتدرس دلالة التغيرات الحادة فى النواحى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بالنسبة لاستخدام المكان فى المدينة والريف وأثر ذلك على حياة المرأة.

ويتعامل عدد من الأبحاث مع المستوى الدقيق، بما يضفى دقة أكبر على هذا الكتاب. فتتناول ورقة إيريس آجمون دراسة لقضيتى طلاق من المحاكم الشرعية بيافا وحيفا فى بدايات القرن العشرين فى فلسطين العثمانية، وهى أرشيفات نادرا ما استخدمت لدراسة تاريخ المرأة. والقضيتان تتعلقان بالخلافات الزوجية. وقد قدمت أجمون من خلال مقارنة القضيتين، صورة للظروف الاجتماعية والاقتصادية للمرأة، والعلافات بين الجنسين وبين الزوجين، وأسباب الطلاق، وحضانة الأبناء القصر، والأهم من ذلك، دور المحاكم الشرعية فى تشكيل الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمرأة. كما قارنت أيضا بين دور كل من المحكمتين فى حيفا ويافا لتوضح العلاقة بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية لكل مدينة وبين الأولويات القانونية وقرارات كل من المحكمتين.

وهدفنا الثانى هو إثارة التساؤلات حول قضايا هامة بالنسبة لتاريخ المرأة والأسرة، إلا أنها لم تلق إلا القليل من اهتمام الدارسين مع ذلك. فمن الموضوعات ذات الأهمية الخاصة موضوعات استخدام العنف ضد المرأة والقوانين الخاصة بالأبناء. وهناك عدد من الأبحاث يتناول معاملة الأبناء بما فيها مساهمتى السالف ذكرها. وتلبى دراسة مارجريت إل. ميريويزر Margaret L. Meriwetther, The Rights, of Children and" "the Responsibilities of Women: Women as Wasis in Ottoman Aleppo 1770-1840" احتياجا كبيرا لدراسات أكثر فى قوانين الأسرة وما يتعلق منها بالأبناء، وهو مجال طالما أهمل بشكل شبه تام من قبل مؤرخى المجتمعات الشرق أوسطية فى الماضى والحاضر على السواء. وقد تناولت مارجريت مسألة الأسرة وقمعها للمرأة، وهى فرضية طالما سلم بها فى الأنماط النسوية، مركزة على المرأة كوصية على ممتلكات الأسرة والأبناء. وقد بدأت بما يتعلق بالوصاية فى الشريعة الإسلامية من أحكام ثم قارنته بقضايا المحكمة الشرعية فى حلب، فأوضحت بذلك التناقض بين النظرية الفقهية والتطبيق الفعلى فى المجتمع (أحد الأسس النظرية المهمة لهذا الكتاب) فيما يتعلق بمسئوليات المرأة كوصية. وقد كانت تلك الفترة فترة عدم استقرار اجتماعى فى حلب بسبب التغيرات الاقتصادية الإقليمية والعالمية، مما أضفى أهمية أخرى على موضوعات تعيين الأوصياء وتقسيم الميراث ومعاملة الأبناء، أعطتها دلالات خاصة على التغيرات التى شهدها المجتمع خلال تلك الفترة الانتقالية. وتناقش ميرى ويزر مسألة

السلطة الذكورية فى الأسرة متسائلة عما إذا كان النظام الذكورى موجودا بالفعل، وما إذا كانت المحاكم الشرعية ضالعة فى تكريس هذا النظام، أم أن العكس كان هو الواقع الفعلى وأن المحاكم كانت هى الطريق لتأكيد وتوسيع سلطة المرأة فى الأسرة.

وقد اتسعت دراسة سفيتلانا إيفانوفا Svetlana Ivanova بالمساحة التى يغطيها هذا الكتاب فامتدت بها إلى ما وراء الشرق الأوسط فى العصر العثمانى. فقد غلب تناول الشرق الأوسط العربى وتركيا فى التاريخ العثمانى، وغابت تماما منطقة شرق أوربا فى دراسات المرأة فى العصر العثمانى كجزء من هذا المجتمع بمعناه الأوسع. وقد ألقت إيفانوفا الضوء على أهمية الأرشيفات فى أوربا الشرقية لفهم التاريخ الاجتماعى فى العصر العثمانى، ليس هذا فقط، ولكنها أيضا أوضحت القيمة الخاصة لتلك الأرشيفات فى فهم تاريخ المرأة وحياة الأسرة. وقد توصلت إيفانوفا إلى نتائج هامة اعتمادا على تلك الأرشيفات التيترجع للفترة ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، وهى نتائج تتعلق بالوضع الاجتماعى للمرأة وللزوج وبطبيعة الطلاق وإجراءات الطلاق الخاصة بتلك المنطقة من العالم تحديدا، وبالحياة الزوجية والعلاقات بين الزوجين، ودور الأسرة والجيرة فى حل المشاكل الأسرية. وتؤكد الصورة التى قدمتها إيفانوفا على الإجمال، النتائج التى توصلت إليها الأوراق الواردة فى هذا الكتاب مؤكدة وجود مصادر غنية وأدلة يمكن استخدامها فى دراسة حياة الناس العاديين فى المجتمع الإسلامى. ويركز مقالها على أهمية موضوع الوجود المتوازى ونقاط الالتقاء بين الممارسات القضائية الرسمية من جهة والممارسات التى اعتادها الناس فى حياتهم من جهة أخرى ليكمل الاثنان معا صورة الحياة اليومية. ومن أهم ما جاء بهذا المقال أيضا توثيق مدى مشاركة المرأة فى الإجراءات القضائية سواء كمدعية أو مدعى عليها أو شاهدة.

إن مقارنة ما توصل إليه هذا البحث، الذى يستقى موضوعه من مجتمع عثمانى أوربى، بحالات أخرى من المناطق العربية والتركية فى الإمبراطورية العثمانية، يوضح نقاط الاختلاف والتشابه بين الممارسات العائلية خلال العصر العثمانى. فقد كان للمجتمع الإسلامى فى الروملى الشرقى، على سبيل المثال، عادات فريدة ربما بسبب وضعه كمجتمع أقلية بين الأغلبية المسيحية. فمن هذه العادات مثلا تبادل الهدايا بين الزوج والزوجة وأعضاء أسرتها عند وقوع الطلاق. وكان من الأمور المعتادة أيضا أن يتم هذا التبادل للهدايا فى المحكمة وأمام القاضى وكان يعتبر جزءا أساسيا من الإجراءات القضائية. فى حين لم يرد ذكر لتلك العادة فى أى من بقاع الإمبراطورية العثمانية.

وقد ظل موضوع العنف ضد الجنس الآخر من الموضوعات التى لا نكاد نجد لها ذكرا فى الدراسات الشرق أوسطية. ويركز فصلان فى هذا الكتاب على هذا الموضوع ويمهدان الطريق لمزيد من الأبحاث. ويبدأ المقالان بفترة ما قبل العصر الحديث فيوضحان دلالة أنماط العنف ضد الجنس الآخر وكيفية تعامل المجتمع مع هذا الموضوع. ثم تناقش الورقتان بعد ذلك نفس الموضوعات فى إطار العصر الحديث. وكانت نتائج البحثين مثيرة للدهشة. فقد تبين أن العنف قد تزايد بشكل ملحوظ، فى ظل ما يسمى بالقوانين الجنائية الحديثة العقلانية والمبنية على حقوق الإنسان، والمعتمدة على القوة الشرطية المركزية، وذلك داخل وخارج البيت وكانت المرأة هى الضحية ولكن عادة ما كانت تعتبر هى الجانية. غير أنه على المستوى الاجتماعى وبعيدا عن قرارات المحاكم والأعمال البوليسية الرسمية، كانت هناك حالة واضحة من الاستمرارية فى التعامل مع العنف ضد الجنس الآخر.

فقد ناقش الفصل الذى ساهمت به دالندا الأرقش مسألة العنف فى البيت فى تونس وركز على نوع خاص من العقوبة التى كانت تقع على المرأة وهو ما يسمى بدار الجواد، وهو بيت لإصلاح وإعادة تأديب المرأة التى تخرج عن طاعة السلطة الزوجية أو الأبوية. وقد درست الأرقش تلك المؤسسة المركزية التى تعتبر أكثر الأنظمة قمعا وتسببا فى الأذى النفسى الشديد للنساء فى حياة المرأة والأسرة المسلمة، معتمدة فى دراستها على الفتاوى ووثائق المحكمة الشرعية والشرطة والتاريخ الشفاهى. وقد أوضحت كيف أن هذه المؤسسة الإسلامية البسيطة التى كان مقصودا بها أن تكون أداة توفيق بين الزوج والزوجة فى الخلافات الشديدة بينهما، قد تحولت إلى ما يشبه بيت للحبس والعقاب لمن شقت عصا الطاعة، زوجة كانت أو ابنة أو أختا.

وتثير مساهمتى عن العنف ضد الجنس الآخر تساؤلات تتعلق بأسباب ووسائل التعامل مع الاغتصاب فى التاريخ الإسلامى. وقد اعتمدت على وثائق المحكمة الشرعية، والأدب، والصحافة، و تقارير الشرطة والقوانين التى تتناول موضوع الاغتصاب. وتساءلت لماذا لا تعتبر القوانين المصرية الاعتداء الجنسى rapeاغتصابا مفضلة التعامل معه تحت مسميات مختلفة تجعل من الاعتداء نفسه أمرا أكثر قبولا فى السياق الدينى/ التقاليدى، فى حين كانت المحاكم الشرعية، قبل تحديث القوانين لا تجد حرجا فى تسمية الاغتصاب باسمه والتعامل معه على هذا الأساس.

وتتناول بعض فصول الكتاب أيضا موضوع الأقليات غير المسلمة فى الإمبراطورية العثمانية، وكذلك الأقليات المسلمة فى مناطق الإمبراطورية التى كانت تقطنها أغلبية غير مسلمة. إلا أنها تستخدم نفس المناهج البحثية التى طبقت على المسلمين. وسوف تكون النتائج مبهرة حيث أن الدراسات الأولية قد أوضحت بالفعل

مدى الخطأ فى الفصل بين المجتمعين وأثبتت أن فكرة الفصل بين الملل هى مظهر للعلاقات بين الدولة والمجتمع أكثر من كونها مظهرا للعلاقات البينية الاجتماعية أو الإنسانية. وقد أهملت الدراسات التى تناولت المجتمعات الإسلامية، عن عمد، الأقليات، وهو ما يعكس اتباعا للموضوعات والأنماط الحديث التى تركز على الفروق الحديثة بين المسلمات وغير المسلمات من النساء. وقد أثارت نجوى القطان، فى مقالها عن النساء الذميات فى سوريا العثمانية، التساؤلات حول ما إذا كان التعامل مع النساء المسيحيات، طبقا لسجلات المحاكم الشرعية، مؤسس على النوع أكثر أم على الانتماء الدينى. وقد أوضحت أن السجلات تحتوى على بيانات عن الزواج والطلاق والبيع وإجارة البيوت والحوانيت، ومختلف الوظائف التى عمل فيها الناس، والمسائل التى قادتهم إلى التقاضى. فقد أم المحاكم الإسلامية اليهود والمسيحيون فى دمشق بنفس الدرجة التى كانت لجيرانهم من المسلمين، وقد بينت وثائق الذميين أن الأسباب التى كانت تدفعهم للتقاضى هى نفس الأسباب التى كانت تدفع المسلمين إليه فى مظاهرها وصيغها. وقد بينت القطان وسائل التميز واللغة المستخدمة فى هذه النصوص، فقدمت بذلك دليلا لكيفية استخدام النصوص لفهم الحقائق الاجتماعية القانونية والثقافية فى محاكم دمشق.

وقد كتب محمد عفيفى عن أقباط مصر خلال القرن الثامن عشر وعن بعض قضايا العلاقات بين الجنسين خلال القرن العشرين. وقد أوضح، مثلما فعلت القطان، أوجه الشبه والاختلاف بين الأقباط والمسلمين، مسقطا بذلك العديد من الأقوال المتواترة فى هذا الموضوع. وقد ركز بالذات على عقود الزواج وعلى الطلاق. ونظرا لقدسية الزواج فى المسيحية، فإن تفضيل الأقباط الزواج بعقود إسلامية فى بعض فترات تاريخهم، حتى يعطوا أنفسهم حرية الطلاق، هو من الموضوعات ذات الدلالة،وقد انتشر ذلك بين الصفوة من الأقباط الذين أرادوا أن يتمتعوا بنفس مميزات الصفوة من المسلمين. وقد تتبع عفيفى بعض العادات الإسلامية فى المجتمع القبطى مثل تعدد الزوجات وشراء الإماء، وهو ما لم تقره الكنيسة أبدا وحاربته بضراوة. وقد ناقش نضال الكنيسة ضد هذه العادات وانتصارها فى النهاية على جماعات الصفوة التى كانت تقوض من سلطتها فى تحديد العلاقات بين الجنسين وداخل الأسرة.

إن إى دراسة تاريخية عن النساء والأسرة (بل وأى تاريخ اجتماعى) يجب أن يبدأ بالمصادر الأرشيفية، يليها مباشرة المصادر الأدبية والتحليل التاريخى. وتعتبر وثائق المحاكم الشرعية ووثائق الأوقاف أهم تلك المصادر الأرشيفية. وقد اعتمد أربعة عشر مقالا فى هذا الكتاب على مثل تلك الوثائق والتى ترجع إلى العصر الحديث والعصر العثمانى. ومن الغريب حقا أنه بالرغم من كثرة الدراسات عن العصر العثمانى

وعن النساء، إلا أن الدراسات عن المرأة والأسرة فى العصر العثمانى هى أقل تلك الدراسات عددا إذا ما قورنت ببقية الفترات التاريخية. وهذا خلل حقيقى بالنظر إلى أن معظم المسلمات المتعلقة بأوضاع المرأة المسلمة فى العصر الحديث مبنية على رؤيتنا لظروفها خلال الفترة التقليدية العثمانية التى سبقت هذا العصر الحديث. وقد ركز عدد من المقالات على إثبات عبثية الحجج الجاهزة والقائلة بقلة مصادر دراسة تاريخ المجتمع الإسلامى، وعلى إبراز ثراء النتائج التى يمكن إن يتوصل إليها بدراسة وثائق المحاكم الشرعية، بل ويسرت سبيل تلك الوثائق للدارسين الذين لم يشعروا بأهميتها بعد.

ويناقش عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، وهو من الثقاة فى أرشيف المحكمة الشرعية المصرية، كيف أن هذاالأرشيف الذى يضم مئات الألوف من الوثائق، يحتوى عليتفاصيل ثمينة وذات دلالة كبيرة فيما يتعلق بدراسة قوانين المرأة والأسرة فى العصر العثمانى. فقد استعرض الأرشيفات الهامة فى القاهرة والأقاليم، فأوضح أبعادها وخصوبتها لدراسة مواضيع مثل سهولة تعامل المجتمع مع المحاكم فى العصر العثمانى، وممارسة النساء لوضع شروط فى الزواج والطلاق فى عقود زواجهن، والنفقة، وحضانة ونفقة الأبناء من البنين والبنات. ومن الموضوعات ذات الأهمية الخاصة هو استخدامه لأرشيفات الأقاليم المصرية، ليعرج بنا على العلاقات بين الجنسين خارج القاهرة. كما أوضح أيضا نوعيات الوثائق التى تحتوى عليهاالأرشيفات وتواريخها وأمكانها.

وقد فعلت فاريبا زارينباف شهر نفس الشئ مع الأرشيف العثمانى فى اسطنبول وتوصلت لنفس النتائج فيما يتعلق بسهولة تعامل الجمهور مع المحاكم واعتيادهم على استخدامها. وقد ركزت على المجلس الإمبراطورى الذى يعتبر المحكمة العليا للإمبراطورية بأسرها، فأوضحت الطبيعة الهرمية للمحاكم الشرعية. فقد كانت النساء من كل أنحاء الإمبراطورية تتقدمن بالشكايات إلى المجلس الإمبراطورى فى اسطنبول، سواء مباشرة بأنفسهن أو عن طريق وكيل. وقط أوضحت زارينباف شهر بتقديمها لهذا المصدر الوثائقى الذى لا يعرف عنه الدارسون إلا القليل، أهمية هذا المصدر ووجهت النظر إلى الحاجة إلى المزيد من البحث فيه. فقد درست محتويات شكايت دفترلرى فى القرن السابع عشر فى اسطنبول وبينت الأسباب التى كانت تدفع النساء إلى المحكمة، وبالذات المشاكل الزوجية وطلب الطلاق وعلى النقيض من النموذج الذى يلقى قبولا عاما والمتعلق باعتبار فترة ما قبل العصر الحديث عصرا من العزلة للمرأة وخضوعها لزوجها وأسرتها، فإن هذه الدراسة تشير إلى أن المرأة العثمانية كانت بوجه عام، واعية بحقوقها القانونية، وكان لها دور فاعل فى الدفاع عن تلك

الحقوق والحفاظ عليها متى ما شعرت بالاعتداء عليها. وكان ذلك من خلال النظام القضائى، فرفعن الدعاوى ضد الزوج والأسرة والوكيل القانونى وموظف الدولة حسبما اقتضت الحالة.

وفى النهاية، فإن المقالات التى يضمها هذا الكتاب، كل منها على حدة ومجتمعة، تقترح منهجية ونظرات جديدة فى التعامل مع تاريخ المرأة والأسرة. فهى تدعو إلى التحليل المبنى على الوثائق الخاصة بزمان ومكان معينين، وتطالب المؤرخين بوضع أنفسهم فى السياق التاريخى الذى يدرسون، وأن تختبر النظريات أكثر من أن تطبق، وألا تسقط المسائل الحديث فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية على الماضى. كما أنها تنادى بتقييم أكثر دقة للمجتمعات محل الدراسة؛ فالتعامل مع العالم الإسلامى ككتلة واحدة، سواء فى الماضى أو الحاضر يشوش الحقائق التاريخية. وإن كان أحد أهداف دراسات المرأة هو اكتشاف أسباب إخضاع المرأة فإن هذا التشويش سيخفى السبب الحقيقى لهذا "الاستعباد" إن كان موجودا من الماضى ومستمرا فى الحاضر.

المرأة وحقوق المواطنة فى القرآن

باربرة فريير ستوفاسر

ترجمة: د. أمنية عامر

من الأقوال التى نقلت عن العالم الإغريقى أرشميدس أنه قال: «أعطنى نقطة خارجه، وسأقود هذا العالم». إن دراسة الموضوعات المتعلقة بالمرأة فى الإسلام مسألة تختلف عن الفيزياء الأرشميدية؛ السبب الأول أن الثقافات شبكة معقدة من العلاقات المادية والعقلية والروحية، ولا يمكن اختزال قوانينها الداخلية على غرار ما يحدث فى أشكال العلاقات الميكانيكية، فمن الصعوبة استيعابها ووصفها، فضلاً عن التنبؤ بها أو التعامل معها، حيث إن كلاً منها يحتل مكانه فى المجموع، وتأملها على نحو منفصل يظل عملاً جزئياً لا يعتد به. ومن البداية، كانت الموضوعات المتعلقة بالمرأة جزءاً من النظرية المذهبية والتطبيق العملى، ورمزاً ثقافياً مرتبطاً بالإدراكات الذاتية للمفهوم (أو المفاهيم) الإسلامية. ومع ذلك، فى الوقت الذى أصبحت فيه المسائل المتعلقة بالمرأة، خاصة حقوق المرأة السياسية، رمزاً للهوية فى المناقشات الإسلامية الخاصة بالتعريف الذاتى الثقافى فى العصر الحديث، ظهرت مثل تلك المناقشات من خلال مجموعة متنوعة من النماذج Paradigms العقلية المدركة للحقوق المتكاملة والنظريات والأهداف «الإيديولوجيا»، التى هى بدورها واضحة لدى الآخر.

إن الموضوعات الاجتماعية والسياسية والإقتصادية تقع فى دائرة حدود العقيدة لدى أغلب المسلمين، ولابد من استمرارها فى ذلك السياق، لأنه حينئذ فقط ستتأكد المبادئ الأخلاقية، حيث تنطوى العقيدة على مبادئ مفصلة وقوانين إلهية ينبغى أن يتبعها المسلم وإلاّ سيقع فى براثن المعصية. تلك الحقائق التى أوحى بها وأنزلت، لها طبيعة لا نهائية (سرمدية)، ولا شك أن العقيدة والقانون كليهما أساسى ومطلق وثابت لا يقبل التغيير عند أغلب علماء الدين والمفكرين السلفيين فى التراث، وقد اختاروا الاعتقاد بأن كلاً من الحياة الاجتماعية الفعلية فى زمن الرسول (عليه الصلاة والسلام) والتطور الاجتماعى بعدها لم يؤثرا فى روح الصيغة التى وضعوها. وهكذا، فإن الشريعة فى العصور الوسطى، المبنية على الوحى الذى أوحى به إلى الرسول (عليه الصلاة والسلام) ونشره بين صحابته والمؤمنين به، كانت، ولا زالت، تفصيلاً وتطبيقاً للشرع الإلهى. وهنا نؤكد أن هذه الرؤية العامة ضرورية كمهاد تاريخى، الأمر الذى يعنى التغاضى عن عوامل التغيّر والزمن.

وقبل المضى قدماً فى اكتشاف الدور السياسى للمرأة فى المجتمع الإسلامى كما نص عليه القرآن، من المهم إلقاء نظرة أكثر قرباً على الأسس الثلاثة المشار إليها سلفاً: الرمز h، والنموذج Paradigm، والأيديولوجيا Ideology.

الرمز: من المنجزات العديدة للعلوم الاجتماعية الغربية فى اتجاه دور العقيدة فى الثقافة، المقولة الكلاسيكية لكليفورد جيرتز Clifford Geertz فى تعريفه للدين بأنه «نظام ثقافى من الرموز» (1973,91ff)، وهو يفرّق بين الرموز الفردية ودلالاتها الإجمالية: «فالأنماط الدينية» المنسوبة للعقيدة هى «أطر للمفاهيم، ورموز كاشفة يتم من خلالها تفسير التجربة»، وهى أيضاً «هاديات للسلوك، وبرنامج عمل للمعاملات» (1968,98)، ومن هذا التعريف، تتوقف الأهمية الثقافية للعقيدة على «صلاحيتها، للفرد أو للجماعة، كمصدر للمفاهيم العامة بل والمتميزة للعالم وللذات وللعلاقات بين الأفراد... وتمتد هذه المفاهيم الدينية فيما وراء محيطها الميتافيزيقى المحدد لتشكّل إطاراً من الأفكار العامة التى تضم نطاقاً واسعاً من التجارب العقلية والوجدانية والأخلاقية التى يمكن أن تتخذ شكلاً منطقياً له معنى» (1973,123). ومع ذلك، يختلف المنظور الدينى عن المنظور الفطرى المعتمد على معايشة الحياة اليومية، ويختلف أيضاً عن المنظور العلمى، فهو يختلف عن الأول بأنه «يتحرك وراء نطاق حقائق الحياة اليومية إلى صيغ أكثر اتساعاً تصحح وتكمل هذه الحقائق»، ويختلف عن الآخر بأنه «يضع حقائق الحياة كتساؤلات بشكل لا يبتعد كثيراً عن الشك المقنن.. ولكن بشرط كونها أكثر طواعية لأن تكون حقائق غير يقينية» (1973,112).

النموذج: ينتمى مفهوم النموذج إلى العلم فى شكله الاصطلاحى الواضح، وتم وصف النموذج والتغيرات المرتبطة به بدقة فى الكتب الخاصة بفلسفة العلم– ففى كتاب «بنية الثورات العلمية» The Structure of Scientific Revolutions يحدّد توماس س. كون، Thomas S. Kuhn النماذج بأنها «منجزات علمية معروفة ومدركة على نطاق عالمى يمكنها تقديم المشكلات وحلولها النموذجية لمجتمع من الممارسين» (1970,viii). ويصنّف كون «التحولات فى النماذج» (على سبيل المثال: التحولات الكوبرنيكية، والنيوتونية، والآينشتانية) عن «العلم الطبيعى»؛ فالنموذج، رجوعاً إلى كون، هو أى خطة أولية مقبولة، والعلم الطبيعى هو ما يتم عمله داخل تلك الخطة حتى يظهر عدد من الوقائع الشاذة فى المجال يتحدّد فى ضوئها إمكانية الحفاظ على توافق النموذج أو حدوث تحول فيه (1970,52-65). وقد استعارت العلوم الاجتماعية مفهوم النموذج النظرى، ولكن باستخدام أكثر انفتاحاً فى اتجاه النمط والإطار ونموذج الأفكار العامة التى تؤسس المفهوم وتصلح كجدول أعمال (لأولئك الذين يشتركون ويشاركون فيها). ويرتبط النموذج بالأيديولوجيا فى العلوم الاجتماعية، فبالرغم من أن عدداً من النماذج المستقلة

قد تتواجد فى داخل الأيديولوجيا، فإن النموذج قد يخضع لمثل تلك التغيرات بحيث تضعف الصفة المشتركة الشائعة، وينشأ شكل من التحول الأيديولوجى بوصفه نتيجة، كما حدث فى الحالات التى عبر بها الأصوليون المحدثون إلى العالم الدنيوى.

الأيديولوجيا: فى مزج موفق للنظرية الموضوعية وخصوصية التاريخ الإسلامى، عرّف ر. ستيفن همفريز R. Stephen Humphreys الأيديولوجيا بأنها «نقد لنظام اجتماعى- سياسى يوضح ماهية ذلك النظام، وتحث الأيديولوجيا أعضاء النظام على تدعيمه أو تغييره أو إسقاطه؛ فالايديولوجيا بالتالى وصف ودعوة للفعل». وتتجه الأيديولوجيات إلى أن تكون يوتوبية (مثالية) ومطلقة فى شرحها للحقيقة، ومتمركزة على برنامج للسلوك. «القرآن ذاته يعلن عن أيديولوجيا، وبرنامج للسلوك الاجتماعى والسياسى يهدف إلى خلق مجتمع دينى، حيث كانت مهمة محمد (عليه الصلاة والسلام) فى الجزء الأكبر منها مكرّسة لتحقيق ذلك البرنامج الدينى المفوّض له به» (1988,138-39).

ويوضع هذه الأسس النظرية فى علاقتها بحقوق المرأة وواجباتها السياسية فى البيئة الإسلامية، نرى أن الفكرة المثالية للمجتمع الإسلامى الموحّد المترابط (الأمة) تعنى «رمز الإيمان أو الاعتقاد الصادق» بالمعنى الذى يقصده جيرتز Geertz، ومن هنا ظلت مناقشة الموضوعات المتعلقة بالمرأة إسلامية خالصة فى الروح والهدف. والواقع أن دور المرأة فى الإسلام قد شكّل فى ذاته رمزاً ثقافياً له دلالاته العميقة المتصلة بمضمون العقيدة ككل. وهناك عدد من النماذج المنفصلة التى تحدّد الدور المجتمعى الإسلامى الحقيقى للمرأة بناء على القرآن والسنة، ولكن بشكل ينطوى على قدر من الاختلاف النسبى بين تلك النماذج، وسواء كان الأمر «إصلاح/ تحديث» وضع المرأة (فى انسجام مع برنامج العمل الشامل الذى وضعه المسلمون الأوائل والذى ينادى بالمساواة)، أو الإبقاء على «الطبقية التقليدية» أو اللامساواة على أساس النوع، فإن تلك الأصوات تتحدث لغة أيديولوجية بادعاء أنها تمثل حقيقة مطلقة وبرنامج عمل، حتى عندما ينحصر ذلك العمل فى إبقاء واستمرار النظام التقليدى.

التصوّر القرآنى للمجتمع الدينى على الأرض: الأمة الإسلامية

ينص القرآن على أن أمة الإسلام هى «خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله» (آل عمران: ١١٠، ١١٤)، وهى «أمة وسطا» (البقرة: ١٤٣) أى أمة تأسست لتكون «إيجابية وخلاقة وذات نظام أخلاقى تكاملى»، وتشترك مع الأديان التوحيدية الأخرى (اليهودية والمسيحية) فى أفضل خصائصها (Rahman 1980,28,62)، كما يهدف القرآن إلى تحقيق المساواة وإقامة نظام أخلاقى

اجتماعي عادل على الأرض بحيث تكون الأمة متضامنة وفعالة. إن المبادئ الأخلاقية للفرد، في جزء منها، شرط مسبق لتشكيل ذلك المجتمع وبقائه الممتد، وفي المقابل، فإن تلك المبادئ الأخلاقية تدعمها الأمة ما دامت خلواً من الفساد. إن توجيهات القرآن للأمة تتضمن تفويضاً بتحقيق العدالة الاجتماعية بالإنفاق العادل في صالح الأمة، وتقوية روابط التكافل بين أعضائها، والجهاد في سبيل الله.

إن أمة القرآن دولة ثيوقراطية، حيث تنتقل المشيئة الإلهية باللغة عن طريق الوحي إلى رسوله محمد (عليه الصلاة والسلام) ومنه إلى صحابته، ومن هنا حصلوا على حق الإمساك بزمام أمور الحكم. إن الحاكمية (السلطة العليا) في الأمة لله، وله التوحيد الذي يدعم ويبرر استمرارية الكون (Von Grunebaum 1962,142). فالأمة إذن ليست قائمة– ولا يمكن أن تقوم– على إرادة جمعية للمواطنين الذين– على حد تعبير روسو Rousseau – تعاقدوا على الحياة سوياً تحت مظلة القوانين التي استنّوها هم أنفسهم. ويفسر هذا الأمر قلة الأحكام الشرعية في القرآن بشأن حقوق المشاركة السياسية. ويعتمد القرآن مبدأ الشورى في آيتين منه، هما: «وأمرهم شورى بينهم» (الشورى: ٣٨)، والأخرى «وشاورهم في الأمر» (آل عمران: ١٥٩)، وفي عدد أكبر من الآيات كان التشريع للطاعة، فقد فرض على المسلمين طاعة الله ورسوله: «تلك حدود الله، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم» (النساء: ١٣، ١٤)، بل أيضاً طاعة «أولي الأمر منكم» كما توضح الآية ٥٩ من سورة النساء (وتوجد إشارة أخرى إلى ذلك في الآية ٨٣ من نفس السورة). لقد حظر فعل ما يسبّب الشقاق والمؤامرات ضد المصلحة العامة (المجادلة: ٥–١٠)، فالعدوان ومعصية الله والرسول (عليه الصلاة والسلام) وخلق أسباب الخلاف والمنازعات في الأرض تعد انتهاكات وآثام جزاؤها العذاب الأليم (المائدة:٣٦)، وفي حالات الاقتتال، فالتصرف الذي أراده المشرّع قبل قرار الحرب هو التحكيم ومحاولة الإصلاح (الحجرات: ٩–١٠)، أما من يفسدون الأخلاق العامة ويضعفون معنويات عامة الشعب (بإذاعة الأخبار السرية ذات الطبيعة الحساسة) فإنهم مراقبون (النساء: ٨٣). يشرّع القرآن إذن بتفوّق في اتجاه وحدة وتماسك المجتمع الديني، ولكن النموذج القرآني لا يقدم تصوراً للطاعة المدينية كالتزام مفروض على المسلمين، بغض النظر عن أخلاقيات وقوامة «أولي الأمر»، والواقع أنه يقدّم أمثلة للسلطة غير العادلة وأخلاقيات الثورة ضدها، كما فعل الأنبياء منذ نوح (عليه السلام) إلى آخر الرسل (عليه الصلاة والسلام) في إشارة إلى الأمر الإلهي بالثورة ضد الفساد الذي ساد في أيامهم. إن الفساد تيمة متواترة للتحذير في القرآن (البقرة: ٢٧، الرعد: ٢٥، الأعراف: ٨٥، هود: ١١٦، القصص: ٧٧) حيث ينادي القرآن المؤمنين بالابتعاد بأنفسهم عن الإثم خشية

أن يحشروا مع الآثمين: «أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار» (الرعد:٢٥)؛ «ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله» (آل عمران:٦٤) .

استناداً إلى القرآن، فالانتماء إلى الأمة مرهون بالإذعان الكامل إلى الله الواحد الأحد فى الإيمان والعبادة وطاعة القوانين الإلهية، فى حين أن الصالح العام يكون ملحوظاً فى الجو الروحى والأخلاقى العام، وذلك على المستويين الفردى والجماعى. هل أعضاء الأمة، بناءً على ذلك، «رعايا» أم «مواطنين»؟ هل شرّع القرآن الولاء للدولة، وأيضاً المشاركة فى الحقوق السياسية؟ فى إشارة لاحقة، هناك تحليل لما أشار إليه القرآن عن وضع المرأة فى الدولة الدينية تذهب بأن المسلمين فى التعريف القرآنى «رعايا» فى علاقتهم بالله، كما يقنّن القرآن مواصفات من يحكم المواطنين، حيث ينتخبه من الصفوة ومن أكثرهم تقوى وورعاً (الحجرات:١٣)، هذا بالإضافة إلى أن كل المسلمين، رجالاً ونساءً، مطالبون بتقوى الله فى حياتهم الخاصة، وتأكيد هذه التقوى بالتزام ما يمليه عليهم الضمير فى نطاق المجتمع ككل بالسلوك الفردى كقدوة، أو بالمشاركة فى أمور المجتمع العامة: «يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (التوبة:٧١). وبرغم عدم مشاركتهم فى صياغة القوانين التى تحكمهم- حيث إنه تشريع إلهى- فإن الصالحين منهم مطالبون بالاجتهاد فى أسلوب التطبيق «كمواطنين» فى مجتمع يُحكم بالدين.

القرآن فى علاقته بحقوق مواطنة المرأة

صلاح المرأة بالإيمان والتقوى والسلوك القويم

من خلال تأمل العديد من سور القرآن التى تعرّف الإنسان الصالح، والتى كشفت فى مواضع كثيرة فى معرض الحديث عن علاقة الله بالبشر وحسابه لهم يوم القيامة، يمكن تبيّن وجود عدد غير قليل من الآيات وُجّه بتمييز لغوى حسب النوع – أى خطاب للرجال وخطاب آخر للنساء- سواء مسلمين أو منافقين أو مشركين، حيث تتم مخاطبة كل فئة بشكل محدّد ومنفصل. وإجمالاً، تحدّد الآيات الرجل الصالح والمرأة الصالحة كمسلمين (الأحزاب:٣٥) ومؤمنين (النحل:٩٧، غافر:٤٠، الحديد:١٩، الأحزاب: ٧٣،٣٥، التوبة: ٧١-٧٢) والذين يعملون الصالحات (النحل: ٩٧، غافر: ٤٠) [أى المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وعانوا من الأذى فى سبيل الله وحاربوا واستشهدوا (آل عمران: ١٩٥)]، وهم الخاشعون (الأحزاب،٣٥) ويؤتون الزكاة (الحديد:١٨، الأحزاب:٣٥، التوبة:٧١)، ويصومون ولا ينطق لسانهم إلاّ صدقاً ويتحلون بالصبر ومتواضعون ويجتنبون الزنا (الأحزاب:٣٥). وبهذه الالتزامات الأخلاقية فإن

الرجل الصالح والمرأة الصالحة بعضهم أولياء بعض: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (التوبة:٧١).

تركّز تلك الآيات القرآنية بشكل كبير على الإيمان والتقوى والعبادات وإيتاء الزكاة والصيام، وكلها تمثل روح ومظاهر الطقوس الدينية الإسلامية، إضافة إلى ذلك التواضع والصبر والصدق والعفة، وكلها ميزات تحتل الصدارة فى خلق الفرد المسلم؛ ولا يترك النص القرآنى أى شك فى أن المسلمين والمسلمات متساوون فى واجباتهم تجاه تلك الالتزامات وسيكسبون جزاءً متساوياً. إن صلاح الفرد مرتبط بالاستقرار الأخلاقى فى المجتمع، فى حين أن الفرد العاق عديم الأخلاق يُلحق الأذى بالجماعة. ومهما يكن من أمر تأكيد الأخلاق العامة التى تتحقق بصلاح الأفراد، فمن ناحية أخرى لابد للمؤمنين والمؤمنات من خوض غمار المشاركة المجتمعية «وطاعة الله ورسوله»، وفى سبيل السعى وراء تلك الأهداف المجتمعية، يتساوى الرجال والنساء «بعضهم أولياء بعض» (التوبة:٧١).

ومن الملاحظ أن الآيات التى تخاطب الرجل والمرأة كل على حدة هى التى نزلت فى الفترة المدنية من البعثة، باستثناء الآية ٩٧ من سورة النحل والآية٤٠ من سورة غافر إذ تعدّ من الآيات المكية المتأخرة؛ ولم يفت على ملاحظة المسلمين حقيقة أن الله قد خاطب النساء المسلمات بشكل خاص، وهذه الخاصية فى الآيات مشروحة عموماً فى الحديث الشريف والتفسير، وكانت ناتجة عن شكوى إحدى، أو كل، زوجات الرسول (عليه الصلاة والسلام)، أو نساء المسلمين عموماً حيث استشعرن أنهن مستبعدات. ومن الأفضل أن تكون إجابة التساؤل عن سبب وجود آيات عديدة من القرآن لتخاطب نساء المسلمين فقط من القرآن نفسه، خاصة عند وضع نزولها فى الإطار الزمنى؛ ويؤكد دارسو القرآن من المسلمين والأجانب أن السور المكية عامة والسور المدنية خاصة كانت تركّز بشكل خاص على بنية المجتمع الإسلامى، وتضمنت تعريفاً للمواطنة فى المجتمع مبنياً على القيم الفردية. والأولوية فى آيات القرآن هى التأكيد على تمييز الجنسين لغوياً فى واجباتهم وجزائهم أكثر من مجرد تضمين شكوى زوجات الرسول. إن بناء المجتمع الدينى على الأرض يتطلب تواجداً حقيقياً للمرأة فى المجتمع، وذلك هو سبب أن المشرّع أمر بالمساواة بين الجنسين فى حقوق وواجبات المواطنة فى الأمة.

المرأة والشئون المجتمعية والأخلاقيات فى القرآن

بيعة النساء

نجد فى سورة الممتحنة تحديداً للأخلاقيات الاجتماعية للمرأة، وفى هذه السورة عرض للعبارات التى أقسمت بها النساء المسلمات فى مبايعتهن للرسول (عليه الصلاة

والسلام) فى المدينة، وفيها أيضاً ثلاثة موضوعات ذات علاقة متبادلة، هى: قطع الصلة بكفار مكة، والشروط الشرعية والمالية فى تناول الحالات التى تتعلق بقطع العلاقة فى حالة الأزواج، وأيضاً نص بيعة النساء للرسول بالولاء والطاعة. وتبدأ السورة بمنع المسلمين من إقامة علاقات ود وصداقة مع أعدائهم وأعداء الله (الممتحنة:١-٩، ١٣)، ثم تشير الآيات إلى أن الخط الذى يفصل بين المسلم والكافر يمكن أن يمر فى قلب الأسرة، ويفرق بين الزوجة المسلمة وزوجها الكافر وبين الزوج المسلم وزوجته الكافرة، وفى هذه الحالات يختبر إيمان المرأة بامتحانها، فمن كانت منهن مؤمنة يسمح لها بالإقامة فى المدينة كامرأة مطلقة ينبغى أن تعوّض عن زوجها الكافر، مثلما يُعوّض الزوج المسلم عن زوجته الكافرة (الممتحنة:١٠-١١)، أما الموضوع الثالث فيتضمن الإعلام بالإيمان والقسم بالطاعة للرسول (عليه الصلاة والسلام): «يا أيها النبى إذا جاءت المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم» (الممتحنة:١٢).

قد يكون هذا القسم منطبقاً على- أو مرتبطاً «بالامتحان» الذى تم بمقتضاه قبول المهاجرات المسلمات فى دائرة المواطنة بالمدينة، ونرى فى كتاب «الطبقات» لابن سعد عدداً كبيراً من الأحاديث التى تحدّد النساء المسلمات المبايعات بالاسم، وطبقاً لطبقات ابن سعد كان منهن ١٢٩ مهاجرة من مكة (٧٠ من قريش وحلفائها، ٥٩ من النساء العربيات) و٣٤٩ من نساء الأنصار بالمدينة (٦٩ من الأوس، ٢٨٠ من الخزرج)، ولم تبايع هؤلاء النسوة الرسول (عليه الصلاة والسلام) مجتمعات فى وقت واحد، فى حين أن هذه البيعة شملت كل نساء مكة بعد الفتح عام ٦٣٠م. طبقاً لرواية ابن اسحاق. وكما كان الحال مع الرجال، كان تحوّل النساء عن الكفر ودخولهن فى الإسلام مستمراً ومطّرداً، ومن الجائز ألا يكون هذا العدد الكبير من النسوة (٤٧٨ امرأة)- وذكرهن ابن سعد فى الطبقات- قد بايعن الرسول (عليه الصلاة والسلام) بنفس العبارات المذكورة فى الآية المشار إليها، لأن الآية نزلت فى مرحلة متأخرة فى المدينة، إلا أن الصيغة، لسبب مكان وزمان نزولها، تحدّد حالة المواطنة بالنسبة للنساء بعد قيام الأمة بالفعل، وهى بالتالى وثيقة سياسية مهمة لأنها أولاً: تقدّم النساء كفاعل سياسى، وثانياً: يؤكد النص على الأحوال القانونية للمرأة كمواطنة فى الأمة بشرط عدم اقتراف الإثم أو الجرائم التى سبقت البيعة على عدم فعلها، والتى تطبّق على كل أفراد الأمة بغض النظر عن النوع، فإذا ارتكب الإثم، فالعقاب لكليهما لا يختلف سواء أن كان مرتكب الإثم رجلاً أم امرأة، وثالثاً: تتضمن صيغة البيعة فى عمومها «ولا يعصينك فى معروف»، ولكنها ليست غير مشروطة بالطاعة لولى الأمر.

الجريمة والعقاب

استناداً إلى نص بيعة النساء بالولاء والإخلاص للرسول (عليه الصلاة والسلام)، فإن انضمام النساء إلى المجتمع المدينى (نسبة إلى المدينة المنورة) كان مرهوناً بتعهدهن بتحمّل مسئولية أفعالهن والتى تضمن أمن المجتمع الداخلى وتوحّده. لقد بايعت النساء الرسول (عليه الصلاة والسلام) على ألاّ يرتكبن الأفعال التالية: الشرك بالله، السرقة، الزنا، قتل أولادهن، القذف، وعصيان ولى الأمر فيما هو عدل؛ جدير بالذكر أن أربعة أو خمسة من تلك المعاصى تضمنتها الجرائم الست أو السبع التى صنّفها فقهاء الإسلام على أنها «حدود» (ومفردها حد)، وهى: الردة عن الدين، السرقة، الزنا، قذف المحصنات، شرب الخمر، السطو المسلح، والثورة (وهى ليست متضمنة دائماً، كما لا يتضمن قانون الحدود الإسلامى حد «القتل»)، وقد صنفت هذه الجرائم معاً باعتبارها آثاماً «ونزوة يرتكبها المرء ضد التزامه بواجباته نحو الله» (Coul-sen 1964,124)، وعرفت باسم الحدود لأن لها عقاب ثابت ومحدّد، مثل الفعل حدّد، و قد ذكرها الله فى القرآن حين أرسى الحدود بمقتضى ما أمر به (Coulsen 1964,124). إن العنصر الشائع فى تلك الوصايا القرآنية والعقوبات المذكورة فيه هى التساوى بين المسلمين والمسلمات. وباختصار، إذا كانت مساواة المواطنين تقاس بمسئوليتهم المتساوية بالنسبة للحدود، فإن المسلمين والمسلمات مواطنون متساوون على نفس الدرجة.

موضوعات فى الاحتشام العام والخاص

يتناول قسم كبير من القوانين الاجتماعية فى القرآن موضوعات ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتنظيم الأمور الجنسية على نحو أكثر امتداداً من مجرد الاقتصار على حقوق الزوجين الجنسية وعلاقة الرجل بما ملكت يمينه. وخارج نطاق هذين الأمرين فإن مبدأ العفة هو المبدأ السائد لسلوك المسلم الصالح، ويرتبط الإيمان بهذا المبدأ باعتدال واحتشام الفرد بدرجة كبيرة، ويفرّق القرآن هنا بين العام والخاص، ويقدّم قواعد صارمة لما يتعيّن أن يكون عليه السلوك القويم فى هاتين المنطقتين من الحياة: الخاص والعام. إن مسألة الخصوصية أمر غير واضح نسبياً فى التشريع القرآنى، فالدخول لمنازل الغير مقيّد بصرامة، ومسموح به فقط عندما يأذن أصحابها (النور:٢٧-٢٩)، أما فى مكان الإقامة الخاص، فلابد من وضع قواعد وأوقات محددة لدخول الخدم والأطفال (النور:٥٨-٥٩)، وقد قصد من هذه التشريعات بتر أى إمكانية للإغراء الجنسى أوظهور أى من مظاهر الفساد أو الابتذال فى المنزل.

وإذا كان السلوك الصالح للمسلم فى خصوصية منزله لابد وأن تتسم بالاحتشام فى التصرف وفى الملبس، فإن هذا الأمر ضرورة واجبة فى المحيط العام. وهكذا، أنزل الله للرسول (عليه الصلاة والسلام) هذا الأمر: «يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً» (الأحزاب: ٥٩)، وفيما بعد، نزل الأمر إلى كافة المسلمين رجالاً ونساءً أن «يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم» (النور:٣٠-٣١)، وأضاف الأمر إلى النساء بأن «يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلاّ لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن أو بنى أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون».

وفى ضوء تفسير رواة الحديث وعلماء الدين لقانون حجاب المرأة الصارم المنصوص عليه فى سورتى الأحزاب (٥٩) والنور(٣١)، صنّف النقاب أيضاً تحت ذلك القانون، وأدمج المفسرّون التعريفات القرآنية لاحتشام المرأة معاً، سواء التى وردت فى آية الحجاب الذى فرض على زوجات الرسول (عليه الصلاة والسلام) [الأحزاب:٥٣]، أو تلك التى تتعلق بالتبرّج (الأحزاب:٣٣) (Stowasser 1994,97-99). وكما يتضح فى القانون الإسلامى، أصبحت تلك الآيات مرجعاً للتفرقة بين الجنسين وإبعاد المرأة عن الحياة العامة. لقد فُسّر الأمر القرآنى باحتشام المرأة المسلمة على أنه يعنى اختفاءها فيزيقياً وسياسياً، وعلى عكس هذه التفسيرات التقليدية التى استمر تغلغلها فى الفكر السلفى، فإن النص الخاص ببيعة النساء الذى ورد فى القرآن (الممتحنة:١٢) نزل بعد آيتى الملابس (فى سورة الأحزاب) والاحتشام (فى سورة النور)، وأوضح للمرأة المسلمة كفاءتها فى المشاركة فى العمل العام بشرط ولائها السياسى والأخلاقى للأمة، وحمل النص تعهداً ضمنياً بقبول المرأة كمواطنة فاعلة فى الأمة على أن تلتزم بشرط الملبس كما اتضح لنا سلفاً.

المرأة الصالحة فى القرآن راعية للأسرة ومحافظة على تماسكها

قوامة الرجل على زوجته

حين يحدّد القرآن حقوق وواجبات المسلمين الاجتماعية، فإنه يؤسس حدوداً للسلوك الأخلاقى الشخصى للمسلم، ويكمن الهدف الأول منه فى تحقيق السلوك الأخلاقى القويم فى المجتمع ككل، كما تحدّد قوانين الأسرة الشاملة فى القرآن للمرأة المسلمة بعض الحقوق الأساسية بالنسبة للوضع الاجتماعى والاختصاصات المالية،

ولكن الغرض الأساسى من القانون يتجه إلى حفظ كيان ونظام الأسرة وليس إعلان حقوق كل من الرجل والمرأة.

ومن بين التعليمات المتعددة المتعلقة بمؤسسة الزواج والأبوة، توجد آية قرآنية بليغة ترسى قاعدة أن نظام الأسرة المسلمة يعتمد على سلطة الزوج على زوجته، إذ هو مكلّف بمسئولية الإنفاق عليها وله عليها حق الطاعة، وهذه هى «القوامة». والآية ٣٤ من سورة النساء تحديداً، كان لها أدوار مهمة سواء على مستوى التفسير الشرعى الكلاسيكى أو على مستوى الفكر الإسلامى الحديث فيما يتعلق بالموضوعات الخاصة بالمرأة، ونص الآية: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا، إن الله كان علياً كبيراً». ويتوافق معنى هذه الآية مع الآية ٣٢ من نفس السورة، ونصها: «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن، واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شئ عليماً»، وترسّخ الآيتان معاً البناء الأبوى للأسرة اعتماداً على القوة الاقتصادية للزوج، وعلى وجوب التزام الزوجة بالطاعة دون أن تتمنى ما فضّل الله به زوجها.

إن هذه القاعدة الواضحة عن الفروق الأساسية فى أدوار أفراد الأسرة- الزوج والزوجة- تمثل جزءاً من الأهداف الشرعية لتقوية الأسرة، وتُعرف المرأة الصالحة حين تقبل وضعها وواجباتها نحو هذا النظام التشريعى الإلهى. من ناحية ثانية، توسّع تفسير السلفيين لمبدأ القوامة إلى ما هو أبعد من حدود الأسرة، حتى أصبحت مبدأ أساسياً لتفوق الوضع السياسى والاجتماعى للذكور فى الأمة الإسلامية.

المساواة المجتمعية الشرعية فى القرآن

يثبّت القرآن مبدأ أن كل البشر خلقوا متساوين: «خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج، يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق فى ظلمات ثلاث، ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون» (الزمر:٣٩، النساء:١، الحجرات:١٣)، كما يؤكد القرآن أن: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» (الحجرات:١٣)، أى أن المعيار الحقيقى للبشر عند الله هو ما بنى على الورع والفضيلة، بغض النظر عن الذرية أو الثروة أو القوة؛ وبالمثل، لا يتحدّد ذلك المعيار بالنوع، لأن المسلمين والمسلمات متساوون فى الواجبات «وبعضهم أولياء بعض» (التوبة:٧١).

وكما سبقت الإشارة، فإن القرآن لا يربط مبدأ المنزلة والجدارة المتساوية للبشر بالمفاهيم الشخصية مثل المساواة على أساس الفوارق الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية للأفراد، ويعنى ذلك أن مبدأ المساواة تشريعياً لا يقارن بمفهوم القانون الوضعى «لحقوق الإنسان» الذى اشتقته النظرية السياسية الغربية من مدارس سياسية وأيديولوجية مختلفة، ظهرت وفرضت نفسها على الواقع الأمريكى والأوروبى فى القرن الثامن عشر. وفى الواقع أن ما أرساه القرآن بشأن التوزيع غير المتساوى للثروة والقوة الاجتماعية- السياسية، خاصة فى قوانين الأسرة، يؤسس ربطاً بين القوة الاقتصادية والتحكم الاجتماعى، فالآية ٣٤ من سورة النساء، على سبيل المثال، تربط بين قوامة الرجل وبين إنفاقه ومسئوليته تجاه الأسرة. وبالمثل، حق الرجل المتاح فى تعدد الزوجات برغم الشروط المقيدة تحت ظروف معينة (النساء:٣، ١٢٩)، وحقه -الذى لا تشاركه فيه المرأة- فى الزواج من كتابية (المائدة:٦)، وحقه المطلق فى الطلاق (البقرة:٢٢٦-٢٣٢، النساء:٢٠، الطلاق:١-٧)، وهى كلها حقوق وتشريعات اكتسبها الرجل استناداً إلى البناء الأبوى للأسرة، بالإضافة إلى الاعتبارات الخاصة بمسئولية الرجل الاقتصادية. وتنطبق قوانين التوريث فى القرآن على البنية الأبوية للأسرة، حيث ترث الأنثى نصف ما يرثه الرجل، وفى ذلك عدة آيات من سورة النساء (١١، ١٢، ١٧٦).

باختصار، يتكون التعريف الشرعى للمساواة من بضعة عناصر أساسية تتوافق مع نسيج الأمة الإسلامية باعتبار أنها «جمهورية الفضيلة»، لكنها تختلف عن النظريات السياسية والاجتماعية والمفاهيم القانونية التى سادت فى الغرب أواخر القرن الثامن عشر. تلك العناصر هى: أولاً، أن المساواة تتحقق فيما يتعلق بالأخلاق والصلاح، وثانياً، أنها تعنى التساوى فى الالتزام نحو الجماعة لصالح المجتمع، وأن مهمة خدمة الصالح العام تقع على عاتق الرجل والمرأة بالتساوى، وتتماثل التزاماتهم فى بعض الفئات دون غيرها، ولكن روح تلك الالتزامات- فى كل الأحوال- هى التأكيد على وحدة وتماسك الجماعة.

"التفسير"

اجتاز النموذج القرآنى السابق تحولا «أنموذجياً» Paradigmatic عندما هيأت الفتوحات العربية فى القرنين السابع والثامن الميلاديين الساحة لاستيعاب المجتمع العربى فى مجتمع الشرق الأوسط الأكبر، وأيضاً- تبادلياً- استيعاب شعوب الدول المفتوحة فى هوية سياسية ودينية جديدة، وضعفت الهوية البدوية العربية لصالح إمبراطورية مترامية الأطراف، وانقسم المجتمع المدنى الإسلامى إلى طبقات بناءً على

المكانة الاجتماعية وقوة السلطة (Lapidus 1982,68-72)، وعمّقت تلك التطورات مترتّبات على وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى.

ومنذ وقت مبكر، تواءم النظام السياسى- الاجتماعى الناشئ مع القوانين التى شرعها الله فى القرآن، وحدّدها العلماء وجامعو الحديث والمفسرون والقضاة والخطباء ومن فى مستواهم. وقد بدأ ظهور «العلماء» كطبقة ممثلة للهيبة والنفوذ منذ نهاية القرن الثامن أثناء فترة حكم خلفاء العصر العباسى الأول، الذين اصطفوا العلماء أثناء سعيهم وراء إضفاء الشرعية على حكمهم، على أساس من الدين، ووفروا لهم مكاناً آمناً ودوراً فى «الإمبراطورية» العباسية، وتحقق ذلك باستحداث نظام القضاء الذى وفر فرصاً للعمل تقترن بوضع اجتماعى متميز. وبالتالى، عمل العلماء - وهم فى هذه الوضعية الجديدة- على «إنشاء تركيبة دينية جديدة، كما حاول حكامها العباسيون إنشاء تركيبة سياسية جديدة» (Khalidi 1985,42) ، وفى مسار هذه العملية تم الاعتراف بهم عبر الأجيال كمحدّدين للمبادئ والقوانين بالإجماع. بالإضافة إلى ذلك، ولكونهم أساساً من الطبقة الوسطى، كانت لهم روابط اجتماعية قوية فضلاً عن نفوذ ممتد أضفى على سلطتهم صفة الدوام، بينما كانت مناطق الخلافة العباسية قد بدأت تنقسم وتنشق منذ منتصف القرن العاشر الميلادى وما بعده إلى ولايات إقطاعية شبه مستقلة. وأسهمت تلك التطورات فى زيادة تشدّد العلماء الذى انعكس فى اختيارهم لتمثّل حرفية القواعد الشرعية بدرجة أكبر من أشكال الاستدلال الفردى- أو الاجتهاد-، وترجع جذور هذا التشدّد إلى رغبتهم فى حفظ وحدة الأمة بأى ثمن.

وأبان العصر العباسى الأول وما تلاه وما صاحبه من استقلال سياسى لبعض مناطق الحكم العباسى، لم يحرص العلماء سواء بخلفيتهم الاجتماعية أو بدورهم السياسى على تطوير مبادئ الحقوق المدنية للمسلمين، بل على العكس، فبتأكيدهم وتضخيمهم لحقيقة تفوق القرآن كمصدر للتشريع فى شأن الصالح العام على الحقوق الفردية، أهملوا بعض المبادئ الأساسية كمبدأ الشورى، على أساس الأمر الشرعى «بطاعة الله والرسول وأولى الأمر»، حيث اختزلوا طاعة الله (تحت وصايتهم) وطاعة أولى الأمر معاً، بدعوى أن طاعة ولى الأمر تدعيم وتطبيق لطاعة الله.

وفى النظرية السياسية التقليدية «للعلماء»، فالمسلمون «رعايا» و«مرؤوسين» للحاكم الخبير بالحياة والناس، والأخير حكمه شرعى بعد موافقة العلماء. وقد دان لهم الحكم بالطاعة العمياء لأن المؤسسة الدينية أخذت بعين الاعتبار أن حفظ النظام ومنع الفوضى السياسية يعّد من أولويات سياسة المجتمع. إن الحرمان من الحقوق السياسية فى الشرع الإسلامى وصولاً إلى نظرية «العلماء» السياسية، أثّرت، بالطبع، فى كل

أعضاء المجتمع رجالاً ونساءً، وإن كان الهدف الأقل مقاومة لذلك هو نساء المسلمين، فوضعهن فى الشرع كمواطنات فضليات ينتمين للأمة العربية منذ بداياتها، وما فرض عليهن من طاعة الزوج للحفاظ على كيان الأسرة، كان تفسيره فى المجتمعات الطبقية المدينية فى العصور الوسطى الإسلامية هو اعتمادهن شرعاً على الزوج وإقصائهن سياسياً.

إن التعريفات الإسلامية الأصولية للحريات، أو الحقوق، تتضمن: حق الحياة، حق العبادة، حق التعيّش والتملك، وحق الاحترام (RAHMAN 1980,49). وكاستمرار للمذهب الكلاسيكى «للعلماء»، يؤكد المفكرون السلفيون المعاصرون على التفوق الذكورى على الإناث، ويتجاهلون، أو ينكرون، الإشارات الخاصة بالمساواة فى الحقوق السياسية وغيرها، حتى على المسلمين من الرجال. إن نموذجهم مخطّط له ومدعّم باستمرار فى الكتب والكتيبات والخطب والمحاضرات التى يلقيها أعضاء المؤسسة الدينية السلفية، الذين يتحدثون عادة بلغة واضحة عندما يتعاملون مع الأسئلة الخاصة بحقوق المرأة السياسية. لهذا السبب، فإن مناقشة حقوق المرأة الدستورية تعطى رؤية نافذة إلى النموذج السياسى السلفى ككل. يمكن أن نجد أمثلة- مثلاً- على الجدل السلفى الذى وجد له مكاناً فى مصر فى أوائل الخمسينات، قبل فترة قصيرة من حصول المرأة المصرية على حق الانتخاب والترشيح، فقد قدّمت أوراق بحثية فى مؤتمر «حقوق المرأة السياسية فى الإسلام» الذى عقد فى القاهرة تحت رعاية مفكرين إسلاميين متشدّدين (سلفيين) عام ١٩٥٢، وتم طبعها بعد ٢٦ عاماً (KHAMIS 1978) من انعقاد المؤتمر لتوضيح وجهة نظر السلفيين فى الموضوع. وفى الورقة التى قدّمها الأزهرى «محمد يوسف موسى» عن «موقف الشريعة من حقوق المرأة»، ظهر النموذج التقليدى المتشدد واضحاً للعيان، حيث يقول فيها: «نحن نؤمن أن المزيد من الحديث عن حقوق المرأة التى أعطاها لها الإسلام ليس ضرورياً، فهذا أمر واضح، ولا الحديث عن تقاليدنا الشرقية التى لا تسمح للنساء بحق الترشيح طبقاً للشرع والقانون. والواقع أننا نريد مناقشة الخلل فى منطق مؤيدى حق المرأة فى الترشيح- مثلاً «الديمقراطية»، «المساواة»، «الحرية» التى يزعمون أنها من حق الجميع، هناك خط رفيع بين الحرية والفوضى السياسية التى يجب أن نناضل لنمنعها وإلاّ ستحل الكارثة. «الديمقراطية» و«المساواة» لا تعنى أن يحصل الجميع على ما يريد على حساب العقيدة أو المصلحة العامة، فالواقع أنها تشتمل على حقوق وواجبات عامة، تمنع أن يضطهد الناس بعضهم بعضاً، وعن طريقها يحصل كل مواطن- بثقة- على راتبه عن عمله الذى هو مؤهل له حسب بنيته وقدراته ومواهبه. فإذا كانت المساواة مطلقة فستتحول إلى اضطهاد، وإلى معارك كلامية، حيث لم يخلق الله البشر متساوين فى بنيتهم ومواهبهم وقدراتهم وكفاءاتهم،

وقد قال تعالى: «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (البقرة:٢٢٨)، إن القرآن يؤكد ذلك فى هذه الآية وفى غيرها من الآيات، وهى لنا برهان ودليل على طبيعة الأمور، فضلاً عن كونها شرع الله*» (khamis 1978,48-50).

يمكن استخلاص ثلاث نقاط أساسية هنا، هى: (١) أن المفاهيم السياسية (الحديثة/ الغربية) كالديموقراطية والحرية والمساواة لا تتوافق مع العقيدة أو صلاح المجتمع الإسلامى، ومساواة الجميع على أساس الحقوق المتساوية تماماً قد يعنى أن الجميع سيكافح ليحقق طموحاته بشكل متحرر على حساب العقيدة والصالح العام، الأمر الذى سيتبعه كارثة وفوضى سياسية، (٢) الرجال بطبيعتهم غير متساوين، لأن الله خلقهم مختلفين فى البنية والموهبة والقدرات، والطموح الإنسانى لاكتساب صلاحيات لم يقدّرها الله لهم فى الحياة، قد ينتج عنه الظلم وانحراف النظام السياسى- الاجتماعى، (٣) الذكور بطبيعتهم، وبالشرع الإلهى، أفضل من الإناث؛ وبالتالى فإن مطالبة النساء بالمشاركة السياسية ضلال وانحراف عن النظام الطبيعى للمجتمع وإثم لا يرضى عنه الله.

وفى التسعينات، أى فيما بعد ذلك بأكثر من جيل، شهد ذلك النموذج السلفى تحولاً ناتجاً عن التقدم الاقتصادى والاجتماعى المطّرد، وكانت محصلة ذلك التقدم، كما تتضح بجلاء، هى سيادة فكرة أن المساواة وبعض أشكال المشاركة السياسية (مثل مبدأ الشورى الإسلامى) جزء لا يتجزأ من النظام الإسلامى الحقيقى. ويدين هذا التحول لحركة التنوير الإسلامية وللأصولية الإسلامية أيضاً، فبالرغم من اختلاف توجهاتهما فى فهم النص القرآنى بمعناه الحقيقى، فالمحدثون المستنيرون والسلفيون تجمعهما الرغبة فى تحقيق حداثة إسلامية أصيلة مبنية على نصوص القرآن. ويحتل موضوع اختلاف الجنسين موقع الصدارة لدى كلا الطرفين؛ فبالنسبة للمحدثين المستنيرين، فإن للقرآن نظاماً للقيم يتجاوز حرفيته وقوانينه المرتبطة بمواقف بعينها لها سياقها التاريخى والثقافى المناسب لزمن الرسول (عليه الصلاة والسلام)، بينما المساواة بين الجنسين (بما فيها موضوع حقوق المرأة السياسية) تشكّل جزءاً من الرسالة الأساسية والعالمية للقرآن، أما الأصوليون، فالاعتقاد عندهم أن الجنسين متساويين، ولكن كلّ منهما خلق لمهمة مختلفة: الرجل للإنفاق ولحماية الأسرة، والمرأة لتشدّ من أزره ولتربى أولاده، إذن، فالدور الطبيعى للرجل يكون فى المجتمع المفتوح بينما دور المرأة يتحدد بين جدران منزلها المغلق.

---

* الاقتباس مترجم عن النص الإنجليزى فى المقال المترجم.

إن النماذج النظرية الثلاثة لمواطنة المرأة فى المجتمع الاسلامى الواقعى – الأصولى والمستنير والسلفى– تواجدت وتتواجد معاً فى الوقت الحاضر. وكما أشرنا فى بداية هذا المقال إلى أن النماذج هى أنماط وهياكل الأفكار العامة التى تؤسس المفاهيم وتعمل كخطة عمل للمستقبل، لتقوم بالوظيفتين معاً «كنموذج موجِّه»، فالوضع الحالى للنساء فى المجتمع الإسلامى، وعبر التاريخ، وأدوارهن الاجتماعية وحقوقهن (التى يكشف عن بعضها فى هذا الكتاب) تشكّل جزءاً من مثل تلك النماذج، من حيث إن ذلك الوضع كان، ولا زال، الحقيقة التى يستند عليها النموذج. إنه– أى النموذج– لا يرتبط بالعلم وإنما بالأيديولوجيا، وبالتالى يرتكز على برنامج عمل يسعى إلى تجاوز العيوب المدركة للوصول إلى الكمال والعدل والمجتمع الفاضل.

وكما أوضحنا فى هذا المقال، فإن القوانين الإسلامية الخاصة بالمرأة كفاعل سياسى، تضمّن مبادئ مصلحة ورفاهية المرأة فى نسيج مصلحة المجتمع، وكلا الأمرين تعرّض لتفسيرات متغيرة وعلى نحو بالغ الحدّة بعد زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم). والمناقشة الحالية فى اصطدامها بالنماذج قد تكون أعنف مما كانت عليه فى القرون الأولى من التاريخ الإسلامى. وتظل النماذج– كما هى الآن– مؤثرة فقط حين يكون مؤيدوها أقوياء سياسياً، سواء كان تأثيرها فى نفس اتجاه القوى السياسية أو فى موقف مضاد لها.

المرأة والتحديث
إعادة تقويم

عفاف لطفى السيد مارسو
ترجمة: د. أمنية عامر

تكاثرت الدراسات عن النساء المسلمات خلال العقد الماضى، وبالرغم من ذلك لم يظهر ما هو محدّد بوضوح إلى النور. إن خلاصة المناظرات عن وضع المرأة تتبلور فى رؤيتين متعارضتين: الأولى: هى أن النساء المسلمات مضطهدات لدخولهن فى الإسلام، والثانية: أن الإسلام حرر المرأة وأعطاها حقوقاً تحميها من الاضطهاد. وهناك عدد من الأمور الفرعية تندرج تحت هاتين الرؤيتين تحدّد ملامح الرؤية الأساسية. ولننحّ الآن جانباً المناقشة الدينية، ونلتزم بالنظرية الرئيسية التى تتعلق بالمرأة فى العموم، وفى هذا افتراض مؤداه أن هناك نظرية رئيسية تطبق عملياً على كافة النساء، وهى ليست موجهة بالمركزية الأوروبية كما هو الحال فى أغلب أبحاث العلوم الاجتماعية. ويشرح الأنثربولوجيون أنه فى المجتمعات التى تمد نفسها بأسباب الحياة عن طريق الصيد، يكون الرجال هم الطرف الغالب لأنهم هم الذين يقومون بفعل الصيد؛ وحين تحولت مثل هذه المجتمعات إلى مجتمعات زراعية -كالمجتمعات التى قامت على ضفاف النيل والفرات والصين، و التى اعتمدت على المعزقة (المجرفة) فى حياتها- تساوى الرجال والنساء لقدرة كليهما على استخدام المعزقة، أما المجتمعات التى استخدمت المحراث، كان الرجال فيها هم الطرف الغالب، لأن المحراث يحتاج إلى القوة وغالباً ما كان الذكور فقط هم الذين يستخدمونه، فأصبح يُنظر إليهم على أنهم مورد الرزق رغم مشاركة المرأة فى كل الأعمال الأخرى (Goody 1976,19). أما المجتمعات البدوية، كالتى وجدت فى شبه الجزيرة العربية، حيث كان رعى الغنم هو عماد الحياة، كان الرجال هم الطرف الأقوى، ذلك لأنهم يلجأون إلى العنف تفادياً لهجمات القبائل المنافسة. وفى أى مجتمع يتعرض لهجمات عابرة ومفاجئة، فإن وجود القوة القادرة على الحرب -الرجال منذ الآن- تعنى أن الرجل هو الطرف الغالب، الأمر الذى اقتضى ضمناً سيطرة مبيتة للرجال فى كل المجتمعات، إلاّ إذا التحقت المرأة بتلك القوة الحربية. وعلى الرغم من ذلك، نلاحظ أن بعض القبائل فى شبه الجزيرة العربية كانت «أموية» Matriarchal حيث ينضم الرجل إلى قبيلة امرأته، وأخرى كانت «أبوية» patriarchal، حيث تنضم المرأة إلى

قبيلة قرينها. وفى المجتمعات المدنية، حيث يقوم الرجال برحلات تجارية بعيدة، تطور النظام الأبوى لحاجة القوافل لحماية قوة حربية، إذ كانوا يتعرضون للمخاطر على طول الطريق؛ وبرغم ذلك، قد يكون رأس المال لمثل تلك الرحلات الخطرة خاصاً بأىٍّ من الجنسين، بافتراض أن النساء كن يملكن رأس مال يكون مصدره غالباً ميراث، وقد يكون ملكاً ثابتاً أو حتى جمال (إبل) أو قوافل. ورغم عدم تأكدنا من أسباب اختلاف القبائل عن بعضها، برغم اعتماد كليهما على الرعى، يمكننا على الأقل افتراض أن حالة الأفراد فى المجتمع اعتمدت على شكل الإنتاج فيه، وبمعنى أدق على المعيار الاقتصادى. ولأن المجتمعات القبلية اقتنت أملاكاً مشاعاً للقبيلة، فقد كانوا جميعاً فى وضع متكافئ. إن المعيار الاقتصادى يستند إلى معيار سياسى، حيث يأخذ الرجال على عاتقهم، فى كل المجتمعات، مهمة حماية المجتمع من العدوان الخارجى، فإذا كان المحاربون يتمتعون بوضعية متميزة، فبالتالى كان لهم الحق فى اكتساب سلطة التحكم فى أمور السياسة فى المجتمع. والمعيار الثالث فى المجتمع- بعد المعيارين الاقتصادى والسياسى -هو معيار الامتياز الأخلاقى الشرعى الذى يمكّننا من الاستدلال على الأخلاق والعقيدة... إلى آخره.

وفى إطار العلاقة بين الذكر والأنثى، هناك بضعة معايير أخرى تكوّن هيكل هذه العلاقة، الأول هو التفاضل العمرى بين الاثنين؛ فكلما اقترب الفارق العمرى كانت المساواة بينهما أعلى، وعلى الجانب الآخر، إذا كان الفارق العمرى كبيراً فسيكون الذكر فى مستوى أعلى، لأن السن يضفى هالة من الحكمة وخبرة بالحياة لاتخطئها العين، ويصبح من المتوقع أن تذعن الزوجة للزوج فى كل الأمور لاعتبارات سنّه الأكبر. الأمر الثانى هو كمّ الثروة التى يمتلكها كلاهما، فصاحب الثروة الأكبر يكون فى مستوى أعلى من شريكه لأن الثروة قد تستخدم فى تحمّل نفقات الحياة سواء كانت ضرورية أم كمالية؛ ولابد أن نتذكر هنا أن نمو ثروة النساء كان مقيّداً ومحدوداً مقارنة بالرجال. أما الأمر الثالث فهو درجة التعليم، فالطرف الأرقى تعليماً عن الآخر هو الأعلى بامتلاكه ميزة المعرفة الأكثر من قراءة الكتب. ولذلك نرى فى المجتمعات البدائية، حيث الطرفان فى مرحلة عمرية متقاربة، وعلى نفس درجة الثروة والتعليم، من المتوقع حينئذ أن نجد مساواة أكبر بين الأطراف كلها؛ هذه على الأقل قاعدة عامة، ولكن، بالطبع، هناك استثناءات ومعايير أخرى. على سبيل المثال، الذكر أقوى فيزيقياً ويمكنه إيذاء الأنثى جسدياً وإجبارها على طاعته، أو كما نرى فى المجتمعات المولعة بالحرب، نجد المحاربين يتميزون على أساس أنهم هم المدافعون عن الوطن.

وجاء الإسلام والنبى محمد (عليه الصلاة والسلام) لتشكيل مجتمع جديد يرأب صدوع المجتمع القديم الذى ارتبكت أموره من تحوّل شكل الإنتاج فيه من البدوى إلى

الحضرى/التجارى، فقد ارتبكت الأمور لحيثية أن الشكل الأول يؤكد معنى المجتمع، فى حين أن الشكل الثانى يؤكد معنى الفطنة الفردية (Ibrahim 1992). ومع ذلك، استبقى المجتمع الجديد بعض عناصر المجتمع القديم، ومن هنا، سنجد الصور المتناقضة لوضع المرأة، ففى بعض القبائل لم يكن هناك ثمة تقدير للأنثى، بل كانت الأنثى توأد بعد ولادتها مباشرة، رغم أنه من غير المعروف إلى أى حد كان انتشار ذلك الفعل، لأن ذلك يعنى أن تختفى تلك القبائل من الوجود بعد حين. وكانت بعض القبائل الأخرى تقدّر المرأة وتملك حس المساواة بينها وبين الرجل، فقد ظهر فى المناطق الحضرية نساء ذوات نفوذ مثل خديجة، زوجة الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وهند، زوجة أبوسفيان أهم خصوم النبى (عليه الصلاة والسلام)، وكان لهن حرية التصرف كيفما يشأن لامتلاكهما النفوذ والقوة. والواقع أن الثروة والنفوذ لايقتضيان بالضرورة السيادة والتميز (الأعلوية)، ولكنهما بالتأكيد لايجعلان المرأة فى وضع الدونية. لابد لنا أيضاً من ملاحظة أنه بالرغم من أن جماعات الصفوة تعمل على إرساء نظام الحكم، فليس بالضرورة أن تلتزم بقية طبقات المجتمع بتقبّل نفس الظروف التى تتقبلها الصفوة.

ومن الواضح أن النبى محمد (عليه الصلاة والسلام) لم ينظر إلى المرأة باعتبارها عائقاً أو جنساً ليس له إلاّ الاستعباد، والقرآن يزخر بالآيات التى تفصّل تجليات المساواة بين الرجال والنساء فى الواجبات الدينية وفى الحقوق وفى الواجبات. ومع ذلك، صرح القرآن للرجل أن يتزوج أربع زوجات بشرط أن يعدل بينهن، مع الإشارة الواضحة المصاحبة لذلك التصريح بأن شرط العدل بين الزوجات لن يتحقق، وأنه من الأفضل الاقتران بزوجة واحدة؛ كما أن الرجل يرث ضعف ما ترثه المرأة، وبالتالى تصبح المرأة فى وضعية مختلفة عن الرجل.

وعندما أشار القرآن بالتفصيل إلى حق المرأة فى الميراث الشرعى كالرجل تماماً، ولو بنصيب أقل، ثار حنق رجال مكة لأنهم مطالبون بإعالة النساء مادياً، مع أنهن يشاركونهم فى الميراث؛ وربما يكون النصيب الأقل الذى فرض للمرأة وسيلة للترضية. وعلى الجانب الآخر، كانت المرأة فى المدينة (يثرب) تُعامل من الرجل على نحو مختلف، غالباً لأن المجتمع فى المدينة مجتمع زراعى، حيث تشارك المرأة الرجل العمل فى الحقول. ولقد أثارت نساء المدينة استياء رجال مكة بسبب مساحة الحرية التى يتمتعن بها، واعتبرهن رجال مكة مثالاً سيئاً لاينبغى أن تحتذى به نساء مكة. وجوهر المسألة هو أنه فى ظل مجتمع صغير مثل المجتمع العربى الإسلامى المبكر، كان هناك مواقف مختلفة تجاه النوع فيما بين الجماعات المختلفة، وهذا أمر لايثير الدهشة، فما يثير الدهشة حقاً ليس أن المرأة كانت مواطناً من الدرجة الثانية فى بعض المجتمعات، ولكن أنها كانت لابد أن تحظى ببعض الحقوق الشرعية التى لم تتحدّد لها حتى الآن.

فى الوقت الحاضر، لايوجد أى مجتمع، فيما عدا بعض القبائل البدائية فى الهيملايا وغيرها فى مناطق أخرى، يعامل فيه الرجل والمرأة على قدم المساواة، وبالتالى فموضوع البحث ليس فى قاعدة التعامل المختلف على أساس النوع، ولكن فى الحد الذى وصل إليه مثل ذلك التعامل المختلف. لقد حدّدت العقيدة هاديات ليتبعها المجتمع، وكيفية تفسير المجتمع لتلك الهاديات وتطبيقها لا يتأسس فقط من العقيدة، ولكن من الاقتصاد والسياسة والسلوك الاجتماعى والأحوال الاجتماعية والتوزيع السكانى والثقافة، لأن هذه العناصر مجتمعة هى التى تحدّد التفسيرات المستمدّة من القرآن. وهكذا، نرى أن القرآن معيار واحد من بين معايير أخرى موجّهة للمجتمع. والحقيقة أن القرآن قد يكون هو أكثر المعايير أهمية، رغم أننى أتحدى بالقول أن تلك الأهمية فى القرن العشرين لاتتفق مع أهميته فيما سبق من القرون، ولكنه -أى القرآن- يظل معياراً واحداً ضمن معايير كثيرة، وهذه مسألة سيتقدم شرحها.

حين يفتقر المجتمع إلى الغذاء، يحصل الذكور على نصيب الأسد إذا وجد الغذاء القليل، وفى فترات الركود، يحث المجتمع المرأة على التخلّى عن وظيفتها لصالح الرجل، فى حين أنه عندما يذهب الرجال إلى الحرب، يشجّع نفس المجتمع المرأة على شغل الفراغ الذى تركه الرجال المحاربون، والرجل الذى يقود الجيش هو الذى يمسك بزمام الحكم والسلطة الشرعية. وبرغم أن المرأة كانت تحكم فى بعض فترات التاريخ، إلا أنها لم تقد جيشاً، باستثناء بعض الحالات فى الأمازون وبواديسيا وبعض نساء العرب، كما أنها لم تملك سلطة شرعية قضائية، باستثناء أندونيسيا والسودان، وذلك كله برغم أن المرأة هى المولّدة الحقيقية للمجتمع كمجتمع فى الأصل. ويحدّثنا السيكولوجيون بأن من يقوم بتعليم الطفل منذ مولده وخلال السنوات الأولى من حياته هو صاحب التأثير الأكبر على ذلك الطفل، إنها المرأة، فهى التى تلّقن الطفل القيم الاجتماعية والدينية والأخلاقية، وهى المرأة أيضاً التى تسهم فى استمرار الممارسات التمييزية التى تجد لها مكاناً فى المجتمع. ويذهب المنادون بالمساواة بين الرجل والمرأة بأن العمل المستمر فى ظل مجتمع أبوى هو ما سبّب هذا الوضع باعتباره ناتجاً عنه، وهذا أمر حقيقى، ولكن لم لايتم تلقين الأطفال منذ نعومة أظافرهم الانفصال عن مثل ذلك النظام؟. إن النقطة المهمة التى ينبغى ملاحظتها هى أن الظروف المختلفة خلقت اتجاهات اجتماعية مختلفة فى العالم الإسلامى ومجتمعات أخرى عبر فترات تاريخية مختلفة.

عندما ننظر إلى الحالة فى مصر، نرى أن المرأة الفرعونية كان بإمكانها الزواج والانفصال متى شاءت، وأن ترث وتتصرف فى ملكها متى شاءت، وأن تقف أملاكها أو تبيعها لمن تريد؛ لقد كانت المرأة الفرعونية تقف على قدم المساواة مع الرجل، حتى إن

بعض النسوة كن يشغلن مراكز إدراية رفيعة المستوى. من جهة أخرى كان الآلهة الرجال إما طيب أو شرير، أما الآلهة النساء فقد كن طيبة وشريرة فى آن واحد، ذلك لأنه كان لهن طبيعة ثنائية. والمقصود بالطيبة والشر هنا هو منفعة البشر أو ضررهم، فقد كان الإله «أوزوريس» خيّراً، أما الإله «ست» فقد كان حاقداً، وعلى الجانب الآخر ظهرت «إيزيس» طيبة فى تجلٍ ولكنها كانت شريرة فى تجلٍ آخر. ويبدو أن هذه الطبيعة الثنائية للإناث كانت مفهوماً قديماً جداً استمر حتى يومنا الحاضر، وقد يكون أيضاً جزءاً فى خلفية ذاكرة الإنسانية: هناك مثال الحاضنة/ المدمّرة، كالإلهة «سخمت» مثلاً، أو تناذر الأم/ المومس mother/whore syndrome. وتفسير ذلك يشرحه السيكولوجيون بكفاءة فى معرض حديثهم عن «الأسنان المهبلية» Vagina Dentata، وخوف الذكور من العجز الجنسى، أو من الخضوع لرغبات الإناث الشرهة؛ وانطلاقاً من هذا الخوف، وكوسيلة للدفاع عن النفس، تطوّرت الفكرة إلى أنه من الأفضل أن تظل الإناث مستبعدات، جاهلات جنسياً، عذراوات قبل الزواج. وازداد الأمر تطوراً بإدراك أهمية الملكية فى المجتمع، الأمر الذى أدى إلى تأكيد العذرية لضمان ذهاب الأملاك المورّثة إلى الورثة الحقيقيين، بمعنى أن يكون الأطفال من أبٍ شرعى، وهذا هو حجر الأساس فى النظام الأبوى، وكان ذلك سبباً إضافياً لبقاء المرأة منزوية لتتمكن الأسرة من إحكام قبضتها على الوارثة الأنثى بالشكل الذى يظهر أنه فى مصلحة الأسرة، أو القبيلة.

ربما كان ذلك هو سبب أن التوجه الحر تجاه المرأة فى الممالك القديمة تآكل مع الزمن، وأصبحت المرأة أكثر خضوعاً فى المجتمعات الجديدة. لقد كان الغزاة اليونان الذين غزوا مصر محاربين أكثر من كونهم فلاحين، وكان مجتمعهم يرفع من شأن البسالة العسكرية، واستتبع ذلك رفع شأن قوة الرجل عن المرأة. وبسبب خشونة حياتهم، كان الرجال فقط يرثون الممتلكات ومن ضمنها المرأة أيضاً، لتكون دائماً مختفية عن الحياة العامة بالحجاب والعزلة لضمان نقائها، أو لحين انتقالها إلى شخص جديد وذلك بإرادة ذكور الأسرة؛ وقد ساد نفس التوجه عند الرومان.

وجاءت المسيحية بإشارات مختلطة بشأن المرأة، حيث ساوى المسيح بين الرجل والمرأة، ولكن القديس پول Saint Paul نصح النساء بطاعة الرجال والخضوع لقراراتهم، فقد خلقت المرأة لتكون أداة بيولوچية كأم وزوجة أو لتكون عفيفة طاهرة كراهبة متفرغة لعبادة الله. وفى كل الحالات، كانت المرأة تدفع مهراً عند زواجها، سواء كانت ستقترن ببشر أو ستكون عروساً للمسيح. أما اليهودية، التى استقت كثيراً من دساتيرها من المصريين القدماء، فقد فشلت فى الاقتداء بالنموذج المصرى فى نظرته إلى المرأة فى مساواتها بالرجل، بل جعلتها خانعة للذكر، حتى فى عبادة الله، حيث يكتمل نصاب «المنيان» Minyan (النخبة الدينية) بحضور الذكور فقط، وتعزل الإناث عن الذكور أثناء العبادة.

وجاء الإسلام بتوجه مختلف بسبب اختلاف الظروف. وبرغم أن بعض النسوة تعوّدن مشاركة الرجل فى المعارك، ووراثة الممتلكات وإدارتها، فإن نسوة أخريات لم يفعلن ذلك، ووقع المجتمع الإسلامى الجديد فى مفارقة بين ما تعوّدت عليه جماعة صغيرة من بينهم وما هو سائد عند البقية. من ناحية ثانية، كُلّف الرجال بمسئولية الإنفاق لصيانة الأسرة، ومُنحت المرأة حق التوريث والتصرف فى ورثها كما تشاء، كما لم يفرض عليها المشاركة فى الإنفاق على الأسرة. وهكذا، كانت المرأة – بمعنى ما – أكثر تحرراً نظرياً فى حقوق الملكية عن الرجل، حتى فى ظل أنها ترث نصيباً أقل. ولابد أن نلاحظ أن المرأة ترث نصف نصيب الرجل، ولكن لم يكن هناك ما يمنع أن يترك المورّث للوارثة نصيباً أكبر عن طريق الهبة. وقد يكون ذلك الاختلاف فى المسئوليات هو الذى أقلق الرجل أكثر من مبدأ امتلاك المرأة للثروة التى كانت موجودة فى بعض المجتمعات خاصة المجتمع المكّى. ومع اختلاف الظروف التاريخية، غيرّ المجتمع المسلم توجّهه نحو المرأة مثل ما يحدث فى سائر المجتمعات الأخرى.

ومع مرور الزمن، أصبح حجر الزاوية فى أى مجتمع أن المرأة مواطن من الدرجة الثانية يسيطر عليه الرجل. وتم التعبير عن هذه السيطرة فى التفسيرات الدينية وفى الأوامر الاجتماعية والشرعية والتعليمية. وليكن مثالنا للمجتمع الإسلامى هو مصر، هذا مع ملاحظة أن المجتمعات المسلمة لاتشترك فى نفس التوجهات، لأن ما يميّز سلوكاً إسلامياً عن الآخر يعتمد على التأويلات المختلفة التى توجهها عادات وتقاليد مختلفة عبر تتابعات زمنية مختلفة.

المرأة البرجوازية

إذا توقعنا توجهات مختلفة نحو المرأة فى فترات زمنية مختلفة، إذن توجد هناك ضرورة للرجوع قليلاً بضعة قرون لنستطيع فهم الحاضر، ولكن يتعيّن علينا بقدر ما أن نبدأ من فترة تاريخية دقيقة لتتبّع وضعية المرأة منذ تلك الفترة بشكل أفضل عما إذا حاولنا الانطلاق من بداية قرن. فلقد كشف منتصف القرن الثامن عشر فى مصر عن حكومة لامركزية ورجال من الصفوة منهمكين فى نزاعات ضروس، تاركين نسائهم منطلقات فى نشاطات تجارية واقتصادية، ومنغمسات فى جمع الثروة.

لقد كان كلّ رجال ونساء الصفوة الأجانب عن مصر من العبيد فيما سبق – مماليك– وكان لابد لهم من تعلّم لغة واحدة هى التركية، ذلك لأنهم جاءوا من عرقيات (إثنيات) مختلفة، وكلاهما كان لابد أن يتحول إلى الإسلام، وربما كان هناك اختلاف فى السن، ولكن يبدو أن هذا الأمر لم يكن على قدر من الأهمية لأن الرجال قلما يتواجدون تاركين ممتلكاتهم فى رعاية زوجاتهم، وأيضاً، كان هناك خوف من مصادرة

السلطة للممتلكات (الأمر الذى كان شائعاً حينذاك)، وكان الظن أن السلطات قلما تصادر ممتلكات خاصة بالإناث، كما كان هناك اختلاف بسيط فى درجة التعليم بين الأزواج. وعلى هذا الأساس، يبدو أن كلا الجنسين كان متكافئاً ما دامت الفروق بينهما غير ذات موضوع فيما يتعلق بالسن والتعليم والثروة، وسمح هذا الوضع للمرأة بالمشاركة بعمق فى حياة البلاد الاقتصادية. وما نجحت فيه امرأة الصفوة (إذا جاز التعبير) قامت به أيضاً امرأة البرجوازية؛ أما امرأة الطبقات الأقل، أى المرأة العاملة والمرأة الفلاحة، فقد كانت خياراتها أقل، ويختلف أسلوب التعامل معها، وهو ما سنشير إليه لاحقاً (Marsot 1995).

فى القرن الثامن عشر الميلادى، قدّم محمد على (الذى تولّى حكم مصر منذ ١٨٠٥ إلى ١٨٤٨) نموذجاً للحكومة المركزية؛ ولإبعاد الصفوة الحاكمة عن التقاتل على الأرض أو ضرائبها، اضطر محمد على إلى زيادة مصادر الدخل وأيضاً إحكام قبضته على الصفوة المحيطة به بأن يجعلهم معتمدين عليه بالهبات والمنح السخية التى يمنحها هو لهم، وبدأ فى تنفيذ مخطّطه من خلال خطة الريّ التى ساهمت فى زيادة مساحة الأرض الصالحة للزراعة، مما أتاح توفر بضعة محاصيل سنوياً، الأمر الذى فتح باباً للزراعة التجارية. ولا يعنى ذلك أنها لم تكن موجودة قبل محمد على، ولكنها كانت محدودة النطاق وتوسّعت بشكل واضح فى زمن حكم محمد على. ومما ساعد على التوسّع فى الزراعة التجارية جاذبية الأسواق الأوروبية التى تحتاج فى الصناعة إلى محاصيل معينة كالقطن والكتان والنيلة، كما ساهمت حرب شبه الجزيرة العربية فى ذلك التوسع، حيث اقتضت تلك الحرب احتياجاً للقمح لتغذية الجيوش. وهكذا، وجد سوق معتمد ومتاح لتسويق مثل هذا النوع من البضائع، مما شجع الحاكم وجماعته على تغيير مصادر دخولهم الأساسية من مجرد تحصيل الضرائب من الفلاحين إلى مصادرة ثمرة مجهودهم من المحاصيل وبيعها بأسعار متميزة للسوق الأجنبية. كانت الخطوة التالية هى تشريد الفلاح وتحويله إلى أجير دون أرض، وتحويل الأرض على نطاق واسع إلى ملكية خاصة (وكانت الأرض تعامل كملكية خاصة منذ وقت مبكر ولكن بشكل محدود)، ووزّع محمد على الأراضى على المقرّبين وذوى الخطوة، الأمر الذى يعنى، بعبارة أخرى، أن كلّ من لم يعتمد عليه الحاكم كان مستبعداً من ملكية الأرض، أى النساء بمعنى أصح. فى ظل نظام الالتزام الذى اعتمدته قوات الاحتلال العثمانى قبل محمد على، كانت النساء تستثمر الأرض كملتزمات، ولكنهن نحيّن جانباً فيما بعد لصالح موظفى وبيروقراطيى الحكومة، وكذلك للأعيان من أهل البلد الذين ساعدوا الحكومة فى جمع الضرائب من المواطنين. وهكذا، حرمت المرأة من مصدر أساسى للدخل.

المصدر الثانى للدخل كان التجارة، وهذه أيضاً احتكرها الحاكم حتى لايشاركه فيها أى شخص آخر. بناء على ذلك، وجدت المرأة نفسها فى ظل نظام أبوى مركزى جديد، مجرّدة من المشاركة فى أى نشاط مُنتج للثروة. ولكنها -فى النهاية- كان بإمكانها أن ترث أرضاً طبقاً للقوانين الإسلامية، خاصة بعد عام ١٨٥٨، عندما مرّر العثمانيون قانون الأرض الذى صدّق ببساطة على ما كان موجوداً فعلاً منذ قرون، ولكنهم حينئذ وجّهوا الأرض إلى أقاربهم الذكور، الأمر الذى يثير التساؤل. وقد استحدثت فى النظام المركزى الجديد مؤسسات شبيهة بالمؤسسات الأوروبية التى تعمل ضد المرأة، كالبنوك وسوق الأوراق المالية (البورصة) وشركات التأمين... إلى آخره، حيث لم يكن الوجود القانونى للمرأة فى التعامل مع مثل تلك المؤسسات معروفاً فى أوروبا، واتّبعت نفس الاستراتيجية فى مصر، فلم يكن مسموحاً للمرأة أن تفتح حساباً باسمها فى بنك أو أن تضارب فى البورصة أو تنغمس فى أى نشاط خاص، وبمجرد أن يصبح الذكر شريكاً فعلياً، حتى وإن كانت المرأة هى التى توجّهه، فإنه يصبح، برغم ذلك، هو المسيطر على مجريات الأمور والقيم على الدخل.

من الملاحظ أيضاً، أنه مع هذا النظام الحكومى المركزى الجديد، تأجّل زواج الرجال بحكم الظروف، بعكس النظام المملوكى الذى كان فيه المملوك الصغير يحتلّ موقعه بمجرد تحرره من العبودية، ثم يشجّعه سيّده على الزواج، ويصبح من المتوقع منه بعد ذلك أن يرتقى فى المناصب ببراعته وقدراته الشخصية. وهكذا برز التفاضل العمرى، ففى البيروقراطية الجديدة كان من اللازم أن يكون الرجل متعلماً، وكان تأثير التفاضل التعليمى واقعاً على قمة التفاضلات كالعمر والثروة. وبهذه الطريقة تم الضغط على المرأة بلا رحمة لتصبح فى وضع الخنوع. ومع بعض الاستثناءات، حولّت المرأة ثروتها إلى أقاربها الذكور، وفى المقابل شجّع الرجال المرأة على أن تكون سلبية اقتصادياً. واتباعاً لعادة الصفوة العثمانية، انعزلت المرأة بتعسّف فى الحريم، وتبع أهل البلد من المصريين تلك العادة فى تقليد الصفوة العثمانية كرغبة خفية للانضمام إلى النخبة الحاكمة الجديدة.

وبما أن قمة التدرج الهرمى فى مصر كانت صدى لبعض أشكال أنظمة الحكم الأوروبية، اعتبر الحاكم نفسه، ونظر له رعاياه، على أنه «أب» و«ولّى النعم» فى البلاد، واتبع نفس ذلك النموذج فى نطاق الأسرة، حيث الأب هو العائل الرئيسى، وهو قمة الهرم، وتأتى الأم فى المرتبة الثانية. ولايعنى هذا أن المرأة كانت فيما قبل، وفى أى وقت، متفوقة على الرجل فى أى مجتمع، فيما عدا بعض المجتمعات غير التقليدية، ولكنه يعنى أن المرأة أصبحت مهمشة فى ظل مستجدّات تراكم الثروة واعتمادها على العائل الذكر؛ ومن الطبيعى أن يجعل مثل هذا الوضع المرأة فى مركز أقل مقارنة بالرجل

المنفق للهبات. والواقع أن التأويلات الدينية دعّمت محاولات تهميش المرأة، حيث حصرت واجبات المرأة فى المنزل والأسرة وفى وظائفها البيولوجية، بحيث يتعارض ذلك مع أى طموحات تعليمية أو اقتصادية لها. وبعد انتهاء القرن، وفرض الاستعمار الإنجليزى سيطرته على مصر، تفاقم الوضع الهامشى لامرأة الصفوة مع هيمنة الفكرة البريطانية عن الأنثى بأنها «سخيفة» و«عاطفية» و«لامنطقية». وقد قلّد الرجل المصرى سيده البريطانى فى ذلك التصوّر الذى وجده مقنعاً، مع الإصرار على الحديث الكاذب عن النبى (عليه الصلاة والسلام) بأن النساء «ناقصات عقل ودين». ومع الوقت، حين احتاج الأسياد البريطانيون إلى أسواق أكبر يمكن أن تسدّ فيها المرأة، كانت ملاحظتهم الأولى أن امرأة الصفوة المصرية غير متعلمة وتحتاج إلى التعليم، ليس التعليم الدينى التقليدى، ولكن التعليم على أساس النظام التعليمى الغربى (Mitchell 1988). وهكذا، ظهر جيل من الفتيات يتحدثن اللغات الأوروبية أفضل من لغتهن الأم، وينتمين للعادات والملابس الأوروبية أكثر من الوطنية. وفى نهاية الربع الأخير من القرن التاسع عشر حدث تغير فى العمارة وفى الملبس وفى الأثاث وحتى فى الآلات الموسيقية وكلها مستمد من أوروبا. وقد قاد الخديوى إسماعيل، ومن جاء بعده، الطريق إلى تحويل مصر إلى قطعة من أوروبا، وساهم وجود الاحتلال البريطانى فى ذلك. ولانلمح هنا إلى أن مصر قد أصبحت مدينة أوروبية، ولكننا نشير إلى أن مواد استهلاكية عديدة فى مصر أضحت أوروبية. وقد أثر مثل هذا الوضع على الإنتاج المحلى، وشجع على تدفق الأجانب الذين انتفعوا من الامتيازات التى وفّرها الاحتلال، وأنشأوا المتاجر وشجعوا على ترويج الواردات الأوروبية.

وبمجرد أن أصبح التعليم المدنى أمراً عادياً، ثارت المرأة على القيود المفروضة عليها ابتداء من نظام الحريم، وطالبت بتغيير هذه الأوضاع. وجاءت الفرصة مع الحركة الوطنية عام ١٩١٩؛ فحين اعتقل الرجال بسبب نشاطهم المعادى للمحتلّ البريطانى، أخذت المرأة الراية وقامت بالتظاهر للمطالبة بالاستقلال، وسمحت لها المشاركة فى القضية الوطنية بمغادرة الحريم ونزع الحجاب. وبهذا التصرف باسم الوطنية، كان من غير الممكن إجبارها على العودة للحريم مرة أخرى، خاصة بعد إعلانها الواضح أنها لاترغب فى القيام بدور فى الحياة السياسية، بعكس المرأة الأوروبية، ولكنها ترغب فى القيام بالخدمات الاجتماعية فى البلاد وستأتى المشاركة السياسية فيما بعد. باختصار، همّشت المرأة فى القرن التاسع عشر بسبب احتكار الحكومة المركزية لكل مصادر الثروة، إضافة لمساندة الفكر الغربى عن الطبيعة التافهة للمرأة. وقد استعادت المرأة حقها فى القيام بالنشاط الاقتصادى، الذى كانت تمارسه فى القرن الثامن عشر، فقط فى القرن العشرين.

المرأة العاملة

ماذا عن طبقات المرأة الاجتماعية الأخرى فيما عدا الصفوة؟ لقد كانت المرأة العاملة تعمل دائماً، وبشكل ما - ولأنها كانت تعول - كان لها وضع شبه متساو مع الرجل، وكان أمراً واقعاً أنها كانت تقوم بعمل مزدوج كزوجة وربة منزل وأيضاً عائل للأسرة، وهذا هو الدور الذى تضطلع به معظم النساء العاملات فى العالم كله اليوم. وبينما كانت المرأة فى القرن الثامن عشر جزءاً لايتجزأ من نظام الاقتصاد كموردات للبضائع، تحجّم ذلك الدور فى القرن التاسع عشر، فعندما يتحدّد معنى «القيمة» value على أساس نقدى (مالى) فقط، يعتبر عمل المرأة غير منتج اقتصادياً. علاوة على ذلك، منيت المرأة العاملة فى المصانع بالخسارة نظراً لاستيراد بضائع بديلة؛ مثلاً استبدل الطلب على غطاء الرأس على الطراز العثمانى الذى تضعه الحريم بغطاء الرأس على الطراز الأوروبى، كما استبدل طراز الملابس العثمانى بالواردات الأوروبية من الملابس ... وهكذا، الأمر الذى عطّل عمل جماعات معينة من النساء. أما العاملات فى تجارة التجزئة متنقلات من حريم إلى حريم لبيع السلع (الدلاّلة)، فقد أصبحن يتعاملن فى السلع ذات الطراز الأوروبى ويتنقلن بها من حريم إلى حريم، إلى أن حلّت مكانهن أقلية من النساء اللائى يتحدثن لغة أجنبية يمكنهن التفاوض بها مع أصحاب المتاجر للحصول على سلع للبيع مقابل نسبة من الربح. أما العاملات فى تعليم الموسيقى والرقص، فقد استبدلن بمعلمات أوروبيات أو معلمات ممن يستطعن تعليم الموسيقى الغربية والآلات الأوروبية بدلاً من موسيقى العود التقليدية.

ورغم أن بعض النساء فقدن سوق العمل التى تساعدهن على الإعالة والمعيشة، إلاّ أن ظهور متطلبات جديدة وفّر لهن فرصاً للعمل. أحد تلك المتطلّبات الجديدة ظهر بعد تحريم استعمال العبيد، مما خلق احتياجاً لاستخدام الخادم المنزلى سواء ذكر أو أنثى؛ كما احتاج أفراد الشعب إلى سائقى المركبات بدلاً من سائقى الدواب؛ وبدلاً من القائمين على الحمامات العامة من كلا الجنسين، أصبح التفضيل لامتلاك حمام خاص (وقد امتلكه بعض أفراد الصفوة فيما مضى)، مع الاستمرار فى طلب الإناث (البلاّنة) اللائى يقمن بمهمة تحميم النساء بشكل دورى ووضع الحنة فى الشعر وإزالة الشعر الزائد من الجسم، وظلّت «البلاّنة» فرداً مطلوباً من أغلب العائلات حتى منتصف القرن العشرين. ولعلنا نلاحظ هنا أنه بمجرد أن يقوم المجتمع بتهميش امرأة الصفوة، ستعانى كل النساء من نفس المصير بدرجات مختلفة، ولكن المرأة العاملة هى الأكثر مساواة بالرجل، إذ طالما تكسب المرأة رزقها بنفسها، فهى غالباً لاتقبل التعايش مع الإيذاء الجسدى من قرينها (زوجها) لأنها لاتعتمد عليه فى أسباب الرزق.

المرأة الفلاحة

آخر مجموعة من النساء هى التى تنتمى لطبقة الفلاحين. ومنذ وقت مبكر، وفى القرن الثامن عشر مثلاً، كانت الأسرة هى وحدة الإنتاج، وكل فرد فيها يقوم بدوره فى هذه الوحدة الإنتاجية، حيث الاقتصاد المستمر هو الأمر الطبيعى، إذ ينتج الفلاح إنتاجاً إضافياً ليمكنه دفع الضرائب، وكانت له حرية زراعة ما يريد وكما يريد دون الرجوع إلى الملتزم. ومع حلول الاقتصاد الموجّه للتصدير فى أواخر القرن الثامن عشر، تحول بعض الفلاحين إلى زراعة المحاصيل التصديرية كالأرز والنيلة وقصب السكر والقطن، وشارك بعض منهم التجار لتسويق مثل هذه المحاصيل. وعادة ما كانت نوعية خاصة من الفلاحين هى التى تقوم بإنتاج مثل تلك السلع «المدرّة» للمال، وهؤلاء يشبهون الفلاح «الكولاكى» (الفلاح الغنى)، الذين عرفوا فيما بعد بالأعيان، وكان منهم شيخ البلد والعمدة. ولأن اعتماد الزراعة كان على مياه النيل، فقد كان من الطبيعى فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر وجود دورات للمحاصيل الجيدة وأخرى للمحاصيل التالفة التى يصاحبها أحياناً فاصل من الأوبئة والمجاعات التى تحصد الفلاحين. ومع ذلك، فطالما كان الفلاح يدفع الضرائب المفروضة عليه، فلا يمكن طرده من أرضه،إلاّ إذا انخفض منسوب النيل فى سنة ما بحيث يتعذر رى الأرض كما ينبغى (Abdal-Rehim1974).

ومع النظام الجديد إبان القرن التاسع عشر، وقيام أنظمة جديدة لملكية الأرض، استطاع الفلاح «الكولاكى» وأعضاء النخبة الجديدة فقط الاستفادة من الإتجار فى الإنتاج الزراعى، وتحوّل بقية الفلاحين إلى أجراء للعمل فى أملاك صاحب الأرض. وهذا يعنى أن المرأة استمرت تعمل فى الحقول مع الرجل، ولكنها لم تحصل على أى أجر وأصبحت معتمدة على الرجل، وإذا عملت ومتى استؤجرت، فى أيام الحصاد مثلاً، يدفع لها أجر أقل بكثير من الرجل عن نفس العمل. أما الصناعات الصغيرة، كالغزل والنسيج، التى كانت تضيف لدخل الأسرة، فقد حظر ممارستها لأن محمد على احتكر هذه الصناعة وحدّدها فى إطار مصانعه الجديدة التى انضم إليها عاملات من النساء. أما العمل الوحيد الذى مارسته المرأة الفلاحة فهو تربية الدجاج والماشية، وتحويل ألبانها إلى زبد وأجبان يقايضن بها فى السوق الأسبوعى. وقد اعتمدت مثل تلك الأنشطة على إنفاق رأس مال مبدئى لشراء أفراخ صغيرة (كتاكيت) وبقرة (أو جاموسة) وتربيتها. وفى وقت فراغها من مثل تلك الأنشطة، كانت المرأة الفلاحة تعمل فى الحقل جنباً إلى جنب مع الرجل، وتربى الأبناء وترعى الأسرة التى قد تضم أيضاً والديها أو والدى زوجها. وبرغم ذلك، فإن عبء الإعالة الأكبر كان واقعاً على عاتق الأجير الرجل، ورغم أن عائد عمل المرأة كان إضافة فعلية لميزانية الأسرة، فقد أخذ

على أنه أمر ثانوى وأن المرأة تعتمد فى المقام الأول على زوجها (رجلها) . وفى حالة الطلاق، من الصعب أن تثبت المرأة أن البقرة تخصها إذا لم تكن وارثة لثروة، وتترك منزل الزوجية بملابس ومتاع أقل مما كانت قد أحضرته معها حين تزوجت. مع ذلك كله، نرى أن وضع المرأة الفلاحة هو الأكثر تبعية مع أنها كانت تعمل بكدٍّ عن بقية نساء الطبقات الأخرى وبمظهرية أقل، وهى الأكثر تبعية أيضاً لأن اختياراتها محدودة، فإن لم يكن لها أسرة تدعمها -ونادراً ما كانت تتمتع بهذا الوضع- فلابد أن تحتمل أى إيذاء بدنى من زوجها لأن ليس لديها خيار آخر.

لقد ساء وضع المرأة الفلاحة فى القرن العشرين، عندما أصبح مزيداً من الفلاحين بلا أراضى، وتحسنت الأمور نسبياً أثناء فترة حكم السادات (١٩٧٠-١٩٨١)، عندما فتح أبواب العمل للفلاحين للعمل كأجراء فى الدول البترولية، مما نتج عنه خواء ولّد الحاجة إلى مزارعين، وملأت المرأة ذلك الفراغ، واستطاعت، ولو لمرة واحدة، أن تحدّد مدة العمل لأن عملها لم يكن لها فيه منافس. أضف إلى ذلك أنها استفادت من التحويلات المالية التى كان زوجها يرسلها لها من الخارج فى تحسين الأوضاع إلى الأفضل (Kerr and yassin 1982). لابد أن نتذكر أن المرأة فى القرية لم تكن دائماً أجيرة زراعية، حيث كانت هناك من تمتهن الخياطة، أو تنتج سلعاً معينة كالبسط والسلال، أو تعمل كقابلة، أو تقرأ الطالع أو تمارس الغناء، وتشبه هذه الأنشطة مهن المرأة العاملة فى المدينة، ولكن سوق العمل فى القرية أصغر وبالتالى فالمنافسة فيه أقل.

والخلاصة، إن المرء يمكن أن يرى أنه بالرغم من أن العقيدة قامت بدور فى تحديد موقف المرأة، فإن هناك معايير أخرى قد تكون ذا حيثية أعلى، فالواقع الاقتصادى ونظام الحكم يقومان بدور كبير فى تحديد وضع المرأة، والحاجة إلى اليد العاملة -سواء رجل أو امرأة- تساهم فى ذلك، فحين تتحول الدول إلى التصنيع، فالاحتياج إلى يد المرأة العاملة يتطلب تشجيعها للمشاركة فى تلك النشاطات. ولنتذكر أن ظهور التكنولوجيا الحديثة يضع المرأة فى الذيل إلى أن يحتل الذكور كل المواقع حتى يتطلب الأمر أيد عاملة إضافية، عندئذ تطلب المرأة للعمل. وكثيراً ما يصاحب هذا الطلب دعاوى وطنية، كالمساعدة فى النهوض بالوطن، وأن الأم المتعلمة تربى أطفالاً متعلمين، ويتوّج الموضوع بأن الوضع الاقتصادى يحتّم وجود أسرة ثنائية الدخل. وهنا يظهر الدين بحسم ليحث المرأة على الخروج للعمل، وذلك بالتركيز على التأويلات التى تُعلى من قيمة العمل وتلك التى تؤكد مساواة الرجل والمرأة؛ وبمجرد أن تنتهى الحاجة إلى جهد المرأة -كما فى فترات الركود أو انتشار البطالة- تُطالب المرأة بالعودة إلى المنزل لتربى الأطفال وتقوم على خدمة الذكور، وهنا، أيضاً، يوضح الدين بالآيات

والنصوص دور المرأة كراعية ومسئولة عن المنزل. ومع ذلك، فإن المعيار الأساسى لدور المرأة فى المجتمع ليس هو الدين فقط -الذى يمكن تأويله وتفسيره لتدعيم كل ما هو ضرورة فى المجتمع- ولكنها الأوضاع الاقتصادية والسياسية، أما المعايير الأخرى فهى تأتى بعد هذه الحقيقة كمدعّمات لها. وتنطبق هذه الملاحظة على كل النساء فى كل المجتمعات ولاتخص المرأة المصرية أو المسلمة فقط، فها هى «روزى» بطلة الحرب تصدر لها الأوامر، بمجرد تسريح الجيش، بالعودة إلى المنزل وعدم القيام بأى عمل بعيداً عن ذكر مستحقّ. والمشكلة فى دفع المرأة للعودة للمنزل هى أنها ستنصرف إلى إنجاب الأطفال بمعدلات سريعة مما سينتج عنه ثمن فادح فيما يتعلق بالمشكلة السكانية. فالدور الإنجابى للمرأة يولّد مشكلات فى المناطق ذات الموارد المحدودة، كأغلب بلدان العالم الثالث. ولايمكن للمجتمع الذى يؤكد للمرأة أن وظيفتها الأساسية هى الإنجاب أن يتوقع منها أن تكتفى بطفل واحد أو اثنين، خاصة إذا كانت تعتمد مالياً على الرجل بالإضافة إلى تعليمها المحدود، فمثل هذه المرأة ستنجب أكبر عدد من الأطفال لمنع الزوج من توفير أى أموال خوفاً من إنفاقها خارج منزله -أو على امرأة أخرى- ولتضمن أن واحداً على الأقل من الذرية الذكور سينجح ويصبح عائلاً لوالديه المسنّين فيما بعد، وهذا أمر من الأهمية بمكان فى المجتمعات التى لاتوفّر معاشاً لكبار السن، أو تأميناً اجتماعياً، أو رعاية طبية.

إن امرأة الطبقة الوسطى، التى تحمل قدراً من التعليم، تضيف إلى دورها الإيجابى دوراً آخر كمعلمة لأطفالها، وفى المدارس المزدحمة التى لاتقدّم تعليماً لائقاً يصبح دور الأم أهم من دور مدرس أبنائها الخصوصى.

أما امرأة الصفوة فهى تترك دورها للآخرين، لأنها تملك الثروة ووقت الفراغ اللذان يمكّنانها من فعل ما تريده، فتستطيع أن تبلغ أعلى مراتب التعليم، وأن تنافس الرجال، وأن ترسم أدوارها الخاصة. ويوضح ذلك سبب انصراف المرأة المصرية إلى الحصول على أسهم أكبر فى السوق غير الرسمية، حيث تقوم امرأة الصفوة بمشروعات تجارية، وقد تستغل زوجها البيروقراطى ليساعدها فى زيادة دخل الأسرة، وهكذا تفعل امرأة البرجوازية. لكن امرأة الطبقة العاملة، التى تعد ربة البيت وسيدة المنزل، تحافظ على دورها الأساسى بالإضافة إلى إسهامها الإيجابى فى إعالة الأسرة.

"المرأة العربية"

المرأة والجنس فى شمال أفريقيا أثناء الاحتلال الفرنسى

جوليا كلانسى- سميث

ترجمة: د. أمنيــة عامــر

رسمت إيزابيل إيبرهارت Isabelle Eberhardt قبل موتها عام ١٩٠٤ صورة قلمية فى شكل قصة قصيرة تحمل عنوان «عاشورة» Achoura، واستلهمت هذه الشخصية من خلال صورة فوتوغرافية معروضة فى ستوديو للتصوير، وهو الفن الجديد الذى أخذ شكلاً شعبياً فى الجزائر المحتلة (Clancy- Smith 1992). لقد كانت عاشورة (أو آشورة) كما صورتها إيبرهارت- فتاة من الريف الجزائرى ممن احترفن الدعارة، المهنة التى شاعت بين كثير من فتيات بعض مناطق الريف والبربر فى نهاية القرن التاسع عشر، كمهرب وحيد من بؤس القرية أو من التهدّد بالزواج من شخص غير مقبول. وقد عبّرت إيبرهارت عن انطباعها لدى رؤيتها لصورة عاشورة فى نافذة حانوت التصوير فى العاصمة بقولها: «فى نوافذ العرض لدى حوانيت التصوير التى تعرض الصور للناظرين الفضوليين من الحارة، سترى صورة لامرأة من الجنوب ترتدى ملابس غريبة، ذات وجه معبّر يذكرنى بالآلهة الشرقية القديمة، ربما لأنه يحمل تعبيراً كتعبير الأطياف، كالطائر الجارح مليئة عيونه بالأسرار. بم تحلم تلك الفتاة فى يقظتها؟ وما سر ذلك الغموض الجنوبى الواضح للعيان الذى تستدعيه صورة تلك الفتاة من قبيلة أولاد نايل فى خيال المارّين الذين يتفرسون فى صورتها وتثير خيالاتهم؟» (Eberhardt 1978, 31).

بعد حوالى قرن من كتابة إيبرهارت لتلك القصة القصيرة المستوحاة من صورة عاشورة، ظهرت مرة أخرى قبيلة بنات أولاد نايل التى اشتهرت بالفسق ولكن فى سياق مختلف؛ ففى إصداره ويبستر الثالثة Webster من «قاموس اللغة الانجليزية العالمى الجديد» The New International Dictionary of The English Language عام ١٩٨٦، مدخل تحت «أولاد نايل» Ouled Nail : «راقصة ومومس من مدن شمال أفريقيا العربية، ترتدى عادة ملابس بألوان صارخة مزينة بالترتر وتضع غطاءً للرأس مزخرف ومحلّى بالريش» (Webster's,1519). فلنتذكر أن عاشورة بنت سعيد، بطلة قصة إيبرهارت

القصيرة، لم تكن من الصحراء ولم تنتم أيضاً إلى قبيلة أولاد نايل التى اشتهرت بناتها البالغات ببيع أجسادهن لجمع دوطة الزواج، ولكنها كانت- على الأرجح- فتاة من البربر الذين استوطنوا جبال الأوراس فى الجنوب الشرقى من الجزائر. لقد اخترعت قصة عاشورة وبنيت وكتبت لتعكس وتغذّى النظرة الاستعمارية والخطاب الاستعمارى الذى يركّز على المرأة العربية، وممارساتها الجنسية، وأنوثتها، وقدراتها الإنجابية. ولم تصبح «عاشورة» رمزاً لطبقة كاملة تمثل المرأة الجزائرية فى الدراسات الخاصة بشمال أفريقيا تحت الاحتلال الفرنسى أثناء الجمهورية الثالثة فحسب، ولكنها أصبحت أيضاً رمزاً للعلاقة التبادلية بين الرؤى الاستعمارية والرؤى الجماعية للجنس فى أوساط المسلمين.

وبرغم ذلك، لم تكن مسألة الجنس والنوع جزءاً من المشروع الاستعمارى الفرنسى فى المغرب العربى. ومنذ عام ١٨٣٠، عندما استقرت جيوش الجنرال دى بورمون General de Bourmont فى منطقة «سيدى فرّوش» الواقعة إلى الغرب من الجزائر، وحتى أواخر القرن، تواتر الخطاب الاستعمارى بإصرار حول الإسلام: الإسلام الذكورى الناشط المثير للفتن، الذى تم وضعه على أنه أكثر العوائق صلابة فى سبيل تحقيق المهمة الحضارية لفرنسا. وبعد عام ١٨٧١، استبدل بالحكم العسكرى إدارة مدنية للبلاد لتهدئة الأمور ظاهرياً، ولإخضاع أهل البلاد الجزائريين، فعلياً، من كلا الجنسين، أخلاقياً وثقافياً.

وبهذا التحول، أصبح وضع المرأة- وضع المرأة المسلمة- مفتاحاً لتقديم ذلك «الآخر» الغريب ثقافياً، المستسلم سياسياً. ورغم أن الخطاب المتعلق بالإسلام كدين للثورة والتميّز لم يختفِ تماماً فى الجزائر الفرنسية، فإنه بين عامى ١٨٣٠ و١٩٠٠ نشأ خطاب آخر مرتبطٌ بالإطار الاستعمارى يرتكز على بنية الأسرة فى الجزائر، والتعبيرات الجنسية، والعلاقات بين الذكر والأنثى. لقد انتقل الإسلام، على يد المئات من الكتاب والرحالة والموظفين الرسميين الأوروبيين، من ساحة القتال إلى غرف النوم.

وترجع الرؤى والخيالات والمزاعم الاستعمارية إلى نظرة الرجال والنساء فى أوروبا المتوجهة إلى النساء فى ظل الاستعمار، سواء فى الجزائر تحت الاستعمار الفرنسى أو فى بقية بلاد المغرب العربى، أو فى أفريقيا الفرنسية جنوب الصحراء. والواقع أن كلا المجتمعين: المستعمرات الفرنسية فيما وراء البحار، وأهل البلاد المحليين، أصبح كلاهما ينظر للآخر من منظور النوع Gender، وكان ذلك منذ بدايات القرن الحالى. فضلاً عن ذلك، ورغم أن السلطات المحتلّة الذكورية فى الجزائر كانت أول من أثار موضوع «وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى» فى الكتابات البيروقراطية وشبه

الرسمية، فإنه خلال نهايات القرن التاسع عشر دخل الكتّاب غير الرسميين والأوروبيين من خارج النظام الاستعماري إلى حلبة النقاش. لقد أعطى انتشار الأمية والفراغ المبرّر الذى تعيشه المرأة المسلمة فى الجزائر مجالاً للسجال بشأنها من قبل الكاتبات الغربيات، وأعطى لهن فرصة لإبداء الرأى، على المستوى غير الرسمى، فى شئون المناطق الواقعة تحت الاستعمار الفرنسى. ومع حلول عام ١٩٠٠، لعبت تلك الأصوات غير الرسمية دوراً أكبر فى تشكيل بل وتزييف الخطط والاستراتيجيات الاستعمارية.

فى هذه الورقة، أحاول استنطاق كتابات اثنين ممن أسهموا فى الخطاب المفتوح عن حالة «المرأة العربية»، الذى تحوّل على أيدى خبراء الاستعمار للشؤون العامة إلى كلمة سر تشير إلى كل الإناث فى شمال أفريقيا، سواء من الغرب أو البربر، وامتدت فى النهاية لتشمل كل «النساء المسلمات». الصوت الأول هو الجنرال ميلكيور چوزيف يوچين دوماس (١٨٠٣-١٨٧١)- General Melchior Joseph-Eugene Daumas الذى عرض وجهة النظر الذكورية الممثّلة للنظام العسكرى الرسمى. وقدّم دراسات عديدة تتعلق بالحياة الريفية والبدوية الجزائرية أثّرت أيمّا تأثير على وجهات النظر الأوروبية عن الثقافة العربية والمجتمع العربى. أما الصوت الثانى فهو صوت أنثوى غير رسمى للكاتبة والمناضلة النسائية الباريسية أوبرتين أوكلير (١٨٤٨-١٩١٤) Hubertine Auclert، فقد أصدرت دراسة بعنوان «النساء العربيات فى الجزائر» Les Femmes arabes en Algerie ، عام ١٩٠٠، وكان لها تأثير كبير على الرأى العام فى العاصمة وفى الجزائر أيضاً (Auclert 1900). واللافت للنظر بالنسبة لكلا الصوتين، أنه بالرغم من أن كلاً منهما قد انطلق من منظور أيديولوجى مختلف: حيث دوماس ضابط ذو رتبة عليا فى الجيش الفرنسى، وأوكلير مناضلة نسائية، فقد توصل كلاهما إلى نفس النتائج بالنسبة لاستحقاق وملاءمة الجزائريين لأن تستوعبهم فرنسا ثقافياً وسياسياً. لقد كان ذلك هو الموضوع الأساسى المتضمّن فى كل المناظرات السياسية، سواء بين أعضاء المجلس الوطنى Assemblee Nationale فى باريس، أو فى الكوميونات المختلطة Communes mixtes فى الريف الجزائرى؛ والسؤال الذى يلّح على الأذهان فى ذلك النقاش هو: هل يمكن أن يصبح العرب والبربر المسلمون جزءاً من النسيج الفرنسى؟ (Prochaska 1990).

"المرأة العربية": المرأة فى خطاب مجتمع الاستعمار الرسمى

كان الجنرال دوماس من أوائل الكتّاب الرسميين الذين اضطلعوا بالكتابة عن – إن لم يكن لأجل– المرأة الجزائرية، وعرض أحوالها على المجتمع الأوروبى. لقد كان دوماس على رأس المكتب العربى Bureaux Arabes ، وبدأ القيام بأعماله عام ١٨٤١ أى

بعد ستة أعوام من وصوله للجزائر كضابط ناشئ للانضمام للجيش الفرنسى فى أفريقيا عام ١٨٣٥؛ وقد كانت أعمال المكتب العربى ذات طبيعة شائكة، إذ أنه كان مركزاً للسيطرة على أهل البلاد، وأيضاً وسيلة من وسائل توسيع القاعدة المعرفية والمعلوماتية عن المجتمع المحلى (Clancy- Smith 1990). لقد اعتمد دوماس، الذى كان يتحدث العربية بطلاقة، على سنوات من الاحتكاك المباشر بالمجتمعات الريفية والرعوية عند كتابته لمؤلفاته العديدة، مثل كتابه «الصحراء الجزائرية» Le Sahara algerien (١٨٤٥). وبشكل ما، كان دوماس هاوياً أو إثنوجرافياً مبتدئاً، فأعماله المتأخرة مثل «الحياة العربية والمجتمع الإسلامى» La Vie arabe et La societe Musulmane (١٨٦٩) يتضمن عناصر أساسية من علوم الإثنولوجيا (علم الأعراق البشرية) Ethnology والإثنوجرافيا (الانثروبولوجيا الوصفية) Ethnography. والواقع أنه يمكن القول بأنه كان إبداعياً فى تشكيل الأفكار المنهجية والنظرية بما يمكن أن يسفر فى النهاية عن إثنوجرافى فرنسى استعمارى متخصص (Vatin 1984). وقبل وفاته بفترة وجيزة، كتب دوماس دراسة لم تنشر مكوّنة من ١٤ فصلاً و١٥٤ صفحة اعتماداً على مادة وثائقية (من وجهة نظره)، خصّصها فقط للدراسة التى أسماها «المرأة العربية» La Femme Arabe (Daumas 1912). وبرغم عدم التأكد من التاريخ الدقيق لتنقيح ذلك النص، فإن معرفة أن تاريخ تأليفه كان قبل عام ١٨٧١ أمر مهم لسببين: أن مسألة حقوق المرأة السياسية فى فرنسا كانت قد طرحت فى ساحة النقاش العلنى حينذاك (Moses 1984)، ومن الجهة الأخرى، عبر البحر الأبيض المتوسط، كان مجتمع «الأقدام السوداء» (*)Pied- noir فى الجزائر قد بدأ تكوين هوية سياسية وثقافية جديدة متميزة عما هو معروف فى العاصمة، ومتميزة- بالطبع- عن الهوية المحلية. ويقدّم دوماس فى مقدمة كتابه «المرأة العربية» هذه الملاحظات الاستهلالية: «يبدو لى أنه إذا كان وضع المرأة فى كل بلاد العالم مؤشراً يسمح بتكوين صورة واضحة للحالة الاجتماعية للسكان وعاداتهم ودرجة تحضرهم، فإنه من الأهمية بمكان، خاصة ونحن نسيطر على الجزائر، معرفة المكان الذى نقف فيه بشأن هذا الموضوع الخلافى فى وجهات النظر» (Daumas 1912,1).

ولم يكن دوماس أول كاتب أوروبى ينقب فى موضوعات مثل تعدد الزوجات والطلاق والامتناع التعسفى عن طلاق الزوجة وغيرها من الموضوعات الإسلامية، فذلك أمر معتاد تمتد جذوره إلى العصور الوسطى، كما لم يكن أول من يشجب الأوضاع الأخلاقية والجنسية والاجتماعية المتدنية للمرأة العربية (Gallup 1973, 81-151). ومع

* تعبير كان يطلق على المستوطنين الفرنسيين فى الجرائد (المترجم).

ذلك، يبدو أنه كان أول موظف رسمى استعمارى يعتبر المرأة موضوعاً للدراسة يستحق الفحص العلمى المنظم. وقد أثارت دراسة دوماس سؤالين مرتبطين بها: الأول هو: ما هى أشكال المبالغة والخروج عن المنطق- بكل ما لذلك من دلالات سياسية- التى عبّر بها عن المرأة الجزائرية لكى يصل إلى نتائجه؟ أما السؤال الثانى فهو: لماذا تمت طباعة ونشر مخطوط ذلك الكتاب بعد أربعين عاماً من وفاة مؤلِّفه؟

هناك أمر بالغ الأهمية يتمثل فى اختيار المؤلف لعنوان «المرأة العربية» لدراسته، فقد أدى ذلك إلى تحجيم الواقع الاجتماعى المعقّد للمرأة الجزائرية، ووضعه فى مونولوج نصّى أحادى التوجه بتأطيره لإشكالية وضع المرأة فى إطار وحيد وفى خطاب واحد. وبالإضافة إلى ذلك، كانت استراتيجية دوماس الشارحة فى إظهار الوضع الأخلاقى للمرأة العربية وللمجتمع العربى فى عمومه أساساً فى نظرته الإثنوجرافية الفاحصة، فهو يتتبّع أطوار حياة المرأة العربية منذ ولادتها وطفولتها مروراً بمرحلة البلوغ والزواج وأخيراً إلى قبرها، وقد حذا حذوه فى هذه الاستراتيجية، التى يمكن تلخيصها بأنها دراسة «من المهد إلى اللحد»، عدد من الكتّاب الفرنسيين فيما بعد.

الجنس والاستيعاب

بدأ دوماس بملاحظة وجود مدرستين للتفكير تتعلقان بوضع المرأة المسلمة (حيث يتم توظيف الإسلام والعروبة بالتبادل). حيث ترى المدرسة الأولى أن المرأة ليست إلا متاع، وكائن حسّى متراخى مملّ مسجون فى قفص الحريم؛ أما المدرسة الثانية فترى أن المرأة عبد أو خادم محكوم عليه بالعمل الإجبارى، وضمناً، بالجنس الإجبارى مع زوجها. ثم يشير دوماس بعد ذلك إلى المناقشة التى تفرض نفسها عن استيعاب فرنسا للعرب، الأمر الذى أثار رؤيتين متعارضتين أيضاً: الرؤية الأولى هى أن الالتحام الاجتماعى- الثقافى وكذلك السياسى بين المسلمين والمسيحيين فى الجزائر كان حلماً مثالياً؛ أما الرؤية الثانية فقد كانت تتلخص فى أن زواج ابنة المهزوم La fille du vaincu (أى المرأة الجزائرية) من ابن المنتصر سيؤدى فى النهاية إلى الاستيعاب الناتج عن النهوض بالأسرة العربية وبالشعب العربى (Daumas 1912,1)، ويشير دوماس هنا بوضوح إلى استحالة تحقق الرؤية الثانية.

لقد صرح دوماس بأن الهدف من الشروع فى دراسة المرأة هو «نزع الحجب التى تخفى العادات والتقاليد والأفكار» الخاصة بالمجتمع العربى؛ والسؤال هنا: ألا يوحى ذلك بأنه عملية اغتصاب؟ (Daumas 1912,2)؛ حينئذ فقط يمكن أن نجد علاجاً للأمراض الأخلاقية التى عرفها المستعمر فى ذلك المجتمع. ثم يحذّر دوماس القارئ، متزّيداً فى ذلك بعض الشئ، بأنه قد يجد نفسه مضطراً للحديث عن الجنس، رغم أنه

لم يستخدم الكلمة نفسها بوضوح. وفى الوقت ذاته، يرى دوماس أن عمله العلمى النزيه لن يفيد الحكام والإداريين فحسب، بل الفنانين والدارسين أيضاً (Daumas1912,3).

إن ذلك الإثنوجرافى، الذى يختلس النظر، يتتبّع مسيرة التعليم غير الرسمى للفتاة الصغيرة، حيث تتعلم منذ طفولتها المبكرة الأوضاع الجسمية المغرية وعادات الدلال والفتنة، وهو ما يراه دوماس متعارضاً مع القيم الاجتماعية اللازمة لعفّة المرأة. ويتلهّف ذلك الإثنوجرافى على المزيد، فما بعد ذلك هو تكييف تلك الرؤية، بشكل يبدو موضوعياً وبأسلوب سردى، للسيرة الاجتماعية والجنسية للمرأة الجزائرية، ويوجّه دعوة للقارئ لينظر من خلال ثقب مفتاح باب المنزل العربى فى الحضر، أو ليرفع الخيمة البدوية ليرى الحميمية المفتقدة فى الأسرة المسلمة والتى لم يتم اكتشافها بعد.

وإذا كان مرجعنا هو الجنرال دوماس، فالزواج يمثل الوحدة الأساسية للمجتمع والثقافة موضوع الفحص، ولأن «العرب لا يعرفون الحب بنفس طريقتنا نحن الأوروبيين»، فإن دوماس يرى أن العائق الرهيب الذى يحول دون استيعاب الفرنسيين والمسلمين هو طقوس الزواج. ومرة أخرى يجد دوماس نفسه مضطراً إلى تحذير القارئ مقدماً، لأنه سيتحدث فى أمر شديد الحساسية: «حال أن يتهيأ القارئ للولوج فى أكثر الأمور حميمية فى المجتمع الإسلامى، فقد يجد فضوله يقوده إلى الانغماس فى عادات قد تتنافر مع الذوق الأوروبى» (Daumas 1912,34). فضلاً عن ذلك، يمنع دوماس أى إمكانية لنقده بزعمه أن الطبيعة الوثائقية «للنظر من خلال ثقب الباب» فكرة تستحق التفكير والتأمل إن «المصداقية» الموضوعية لدراسة دوماس ترتكن إلى الشواهد المدعِّمة، وهى: مصاحبته الطويلة للمجتمع المحلى، والآيات المنقولة بنصّها من القرآن، والمادة القصصية، وكذلك الأقوال والأمثال الشعبية العربية. ومن الضرورى ملاحظة أن أغلب إيضاحاته وأمثلته أخذت من المجتمعات الرعوية والبدوية، وبشكل خاص من الصحارى، وهو المكان الوحيد الذى يمكن فيه لذكر فرنسى أن يجد فرصة للتواصل، رغم محدوديته مع إناث من أهل البلاد، وبرغم تقديمه معلومات تذهب بأن المرتبة الاجتماعية ومكان الإقامة والإثنية (الاختلافات العرقية) تسبب اختلافات واضحة فى الأوضاع والأحوال المعيشية، فإن المرأة العربية بين يديه «طوطمية» totemic أو «صيغة مستنبطة»، «فليس هناك فى الحياة العربية، سواء فى الدين أو الشرف أو المتعة أو الخطر أو المرض، غياب لفكرة وجود المرأة» (Daumas 1912, 74).

ولم ينشر ذلك العمل الذى قام به دوماس عن المرأة إلاّ بعد وفاته عام ١٨٧١، ولكن لابد أنه قد عزم على نشره لعامة الفرنسيين الذين كانوا الهدف من نشر مثل هذا الكتاب، وإلاّ فقد كان من الممكن ألا تكون تحذيراته بشأن الأمور غير اللائقة (كالجنس

مثلا) إلزامية. وكما سبق شرحه، من غير المؤكد توقيت انتهائه من هذه الدراسة، والأغلب أنها تمت قبل وفاته بفترة وجيزة. ومع ذلك، نشرت «المجلة الأفريقية» Revue Africaine، تلك المجلة العلمية الزائفة الناطقة بلسان الاستعمار الفرنسى للجزائر، نشرت ملخصاً لدراسة دوماس عام ١٩١٢، أى بعد وفاته (والأمر المثير للدهشة أن ذلك العدد بالذات من المجلة لم يتضمن أى دراسات أخرى عن المرأة). ويغلب على الظن أن تلك الدراسة توفّرت لبعض موظفى الاستعمار والكتّاب قبل ظهورها منشورة، فقد استعان بعض المؤلفين بدراسة دوماس، من ضمنهم «أدريان لوكليرك» Adrien Leclerc و«لويس ميليو» Louis Milliot اللذين نشرا بضع دراسات عن أحوال المرأة المسلمة عامى ١٩٠١ و١٩١٠ على التوالى، وذلك دون الإشارة إلى المرجع (Leclerc 1901,109-14, and Milliot,1910). وبرغم أن دراسة دوماس لا يقاس عليها إلى حد ما بسبب تأليفها فى وقت مبكر، إلا أنها سبقت غيرها من الكتابات الرسمية وغير الرسمية التى ظهرت فيما بعد متناولة موضوع المرأة.

ومن وجهة نظر دوماس وميليو ولوكليرك وعدد آخر من المؤلفين، فإن المرأة العربية، كرمز للإسلام والثقافة العربية فى شمال أفريقيا، كانت تمثل عقبة كؤوداً فى طريق الاستيعاب. ومع دخول القرن العشرين فى وجود الاحتلال الفرنسى للمغرب العربى، اتخذ تعبير «المرأة العربية»، بتناقض ما، طريقاً آخر فى الحديث عن الإسلام وعن التناسل والجنس فى الأسرة المسلمة، وبالتالى عن النظام الاجتماعى الذى يختلف تماماً عن المجتمع الأوروبى، الأمر الذى يؤكد عدم إمكانية الاستيعاب بينهما. ومع نهاية القرن التاسع عشر، أخذت المناقشات عن المرأة المسلمة مكانها جنباً إلى جنب مع تثبيت الاحتلال ضد المرابطين والنظام الصوفى الثورى (Clancy- Smith,1994). وقد تم إخفاء النظام الصوفى والمرأة العربية كلياً أو جزئياً عن الرؤية الأوروبية، ووظّف الخطاب الموجّه لكليهما، بشكل لا يثير الدهشة، نفس التعبيرات الاستعارية فى الاختراق والتعرية وهتك الحجب.

وبالنظر إلى السؤال الملّح عن توقيت طبع دراسة دوماس، فإننا يمكن أن نمضى قدماً فى إثبات ما افترضناه، وما يشجعنا على ذلك هو ظهور الكتاب المثير «النساء العربيات» Les Femmes arabes لمؤلفته أوبرتين أوكلير Hubertine Auclert فى باريس، والتى شنّت حملة منذ ١٨٨٨ لتحسين الأحوال المعيشية والشرعية وغيرها للمرأة الجزائرية. وقد قدّم كتاب أوكلير بعض ما كان دوماس يقول به، رغم أنها تناقش، حوارياً، موضوع الاستيعاب عندما بدأ خبراء الاستعمار فى الإعلان بوضوح عن ذلك الهدف بالنسبة للجزائر. ولكن بالنظر إلى استقرار المستوطنين الفرنسيين وطبقة الموظفين، ووجود حواجز مرتبطة بالنوع والجنس فى الإسلام فى تلك الفترة، فإنه من المرجح أن يكون مخطوط دوماس قد طبع على أية حال. وقد يكون أمراً ساخراً أن

أوكلير دعّمت بغير قصد توجهات مؤيدى عدم الاستيعاب واللوبى الاستعمارى، التى سادت فى فترة تحوّل القرن، وذلك بمناقشتها أن محاولات تحسين أوضاع المرأة العربية قد يثبت خطورته سياسياً.

أوبرتين أوكلير: المناضلة النسائية الفرنسية

تعد أوبرتين أوكلير من أوائل الكاتبات اللائى طالبن بالحديث عن وللمرأة الجزائرية، وتمثيلها لدى المجتمع الأوروبى، وهى التى أسّست الجناح النضالى فى الحركة النسائية الفرنسية، كما أنها تمثّل اتجاهاً عاماً للإنتلجنسيا الأوروبية الذى اختطت النساء لأنفسهن فى إطاره -أى ذلك الاتجاه العام- محراباً ثقافياً بالترحال، والتأليف عن المرأة تحت الاحتلال وفى أدب الحريم. وفى بعض الحالات، أفاد ذلك الأدب كوسيلة جدلية لمناقشة عدد من البرامج الاجتماعية، ثم الارتداد لمعالجة قضايا النضال النسائى فى أوروبا (Clancy-Smith and Gray-Ware Metcalf 1993). ويمكن القول أن مقترحات أوكلير بشأن المرأة الجزائرية كانت امتداداً لأيديولوجية «المساواة بين الجنسين فى نطاق الأسرة» التى روّجتها النساء فى فرنسا.

لقد ولدت أوكلير من عائلة برجوازية دينية فى مقاطعة البربون التى لاتبعد كثيراً عن مدينة موليسون Montlucon، وحين بلغت السادسة عشرة من عمرها التحقت بدير «أخوات الإحسان» Sisters of Charity التابع لكنيسة القديس ڤينسنت دى پول، وطلبت منها الراهبات الرحيل عن الدير لاعتقادهن باختلالها العقلى، والواقع أنها لم تكن مختلة عقلياً بقدر ما كانت ثورية. أما والدها، «جان باتيست أوكلير» Jean-Batiste Au-clert، فقد كان جمهورياً متفانياً ملتزماً بالمبادئ السياسية غير المعلنة، رافضاً بوضوح للقوى التى تفرض وجودها على الساحة؛ وكانت «أوبرتين» امتداداً حقيقياً لوالدها، فقد تبنّت خلال حياتها القضايا غير الشائعة، ومن أكثرها لا شيوعاً قضية الحرمان من الحقوق الشرعية للنساء فى فرنسا نهاية القرن (Hause 1987 and Moses 1984).

وقد بدأ نشاطها النضالى للفوز بحق المرأة فى التصويت منذ منتصف عام١٨٧٠ عندما رحلت إلى باريس، ونظمت بمجهودها الذاتى حملة للمناداة بحقوق المرأة من خلال منظمتيها: منظمة حقوق المرأة Droit des Femmes ومنظمة حق المرأة فى التصويت Suffrage des Femmes، كما أسّست ورأست تحرير أول صحيفة نسائية فى فرنسا وهى صحيفة «المواطِنة» La Citoyenne بتمويل ذاتى سواء مالياً أو موضوعياً (بكتابة المقالات).

وقد كان وصول «أوبرتين أوكلير» لشمال أفريقيا بالمصادفة، فقد حصل «أنتونين ليڤرييه» Antonin Levrier، -صديق عمر أوكلير- على وظيفة قاضى فى «فرندا» Frenda بوهران، فى الوقت الذى كانت أحواله الصحية فى خطر، وأغلب الظن أنه كان يعانى من السل، وقد كان من المفترض أن يساعد الجو الجاف فى الجزائر على استعادته لصحته. وفى عام ١٨٨٨، وصلت «أوكلير» إلى الجزائر لتتزوج صديقها، وتزوجا فى الجزائر فى نفس العام، وأمضت أربع سنوات فى المدينة، حيث أقامت أولاً فى غرب الجزائر ثم فى واحة «لغوات»، وأخيراً استقرت فى العاصمة بعد أن احتل زوجها منصباً فى هيئة تحرير صحيفة «الراديكالية الجزائرية» Le Radical Algerien. وخلال الأربع سنوات الأولى من «الفترة الجزائرية» فى مسيرتها، بدأت «أوكلير» دراستها عن المرأة العربية، ربما منذ عام١٨٨٨ عندما كانت فى «فرندا». واستناداً إلى «هوس» Hause، فقد كانت تنوى ذلك قبل ذهابها لشمال أفريقيا (Hause 1987, 132-78). وفى عام ١٨٩٢، عادت وهى أرملة إلى باريس، فجوّ الجزائر لم ينقذ زوجها. وبعد ثمانى سنوات نشر كتابها الأول «النساء العربيات» Les femmes Arabes عن دار المطبوعات الأدبية بباريس.

أىّ جزائر تلك التى واجهتها قائدة الحركة النسائية الفرنسية؟ لقد اعتقدت «أوكلير» قبل ذهابها إلى المغرب العربى أنها ستجد «جنة الله على الأرض»، ولكنها وجدت العكس تماماً، فقد كانت العنصرية والتعصب الأعمى ضد الجزائريين، وخاصة النساء، منتشراً وواضحاً، والتساؤلات عن الاستيعاب وهوية «ذوى الأقدام السوداء» الثقافية والسياسية مطروحة بشدة فى ساحة النقاش. وكما تصرّح «أوكلير» فى الصفحات الأولى من كتابها المثير: «فى الجزائر، صفوة قليلة من الفرنسيين يمكنهم وضع الجنس العربى فى فئة الآدميين» (Auclert 1900,3).

الوطن الأم: الأم الفظة فى سياستها

لقد رمز الوضع المتدنى للمرأة العربية عند «أوكلير» للأوضاع الخاطئة سياسياً الناتجة عن احتلال فرنسا لشمال أفريقيا، حيث تدهورت الأحوال المعيشية ولم تتحسن بعد ٧٠ عاماً من الحكم الفرنسى. وقد اتهّمت «أوكلير» ضباط الاحتلال الذكور بارتكاب جريمة ضد الذكور العرب بعدم اتخاذهم أى إجراء لمنع تطبيق بعض القوانين والعادات التى انتشرت بينهم (وبعضها إسلامى) مثل زواج الأطفال وبيع النساء وتعدد الزوجات، وهو ما عبّرت عنه بأنه اعتداء على الإناث العربيات «ضحايا الإغواء الإسلامى الصغيرات» (Auclert 1900,50). ومن الشواهد الإضافية على التواطؤ المسموم بين المسلمين المحافظين من الصفوة والسلطات الفرنسية، حالة التعليم المتدهورة التى

تعانى معها فتيات المجتمع المحلى الصغيرات، وبرغم بعض محاولات توفير تعليم رسمى للفتيات الجزائريات المسلمات قبل عام ١٨٦١، فقد توقفت المدارس بالتدريج بسبب ما كان يقال عن تكاليف المؤسسات التعليمية، ولأنها خلقت طبقة من النساء المتعلمات لايقبلهن أى من المجتمعين: المجتمع المحلى والمجتمع الفرنسى (Auclert 1900, 138-44, Hause 1987, 142-43)، وعلى حد تعبير «أوكلير»، إذا كان أهل البلاد المحليين برابرة، فإن فرنسا والفرنسيين يتحملون جزءاً من المسئولية عن ذلك.

جدير بالذكر أن كثيراً من المناقشات النسائية التى أيّدت فيها «أوكلير» فرنسا، تضمّنت أيضاً التزامها الأخلاقى والسياسى للنهوض بالمرأة العربية، وتحويل سجينات قفص الحريم إلى منتخبات؛ فإذا كانت لدى الرجال العرب الرغبة الحقيقية للدخول فى دائرة حق التصويت، فكذلك ستكون النساء العربيات اللاتى يطمحن إلى نفس الهدف، وأن يصبحن فرنسيات متحررات من سجونهن ومنازلهن المحاطة بالأسوار، ومن عزلتهن عن العالم. أما إذا تخلّف الرجال واختفت من عندهم تلك الرغبة، فذلك يرجع جزئياً إلى عنصرين: المستوطنين الأوروبيين، والقائمين على شئون الحكم؛ وفى مثل هذا الوضع، تصبح المرأة فعلياً هى الفئة الأقل تقدماً اجتماعياً وأخلاقياً وثقافياً، كما تصبح هدفاً لنزوات وطغيان الرجل، الأمر الذى يعرّضها لنظام أبوى مزدوج: الفرنسى والعربى. إن فرنسا الأم La mere-patrie لم تكن إلاّ زوجة أب قاسية فى نظر «أوكلير» (Auclert 1900, 37-38). وقد استخدمت «أوكلير» أيضاً مفهوم «الأختية العالمية» International Sisterhood فى كتاباتها، ولم يكن ذلك الطرح مختلفاً عن طرح النساء الإنجليزيات المطالبات بحق التصويت، اللائى وظّفن الخطاب نفسه للتعبير عن الغضب حيال الظلم الواقع على المرأة الهندية. والرأى أن مفهوم «الأختية» كان إمبريالياً وطبقياً، ولم تكن «أوكلير» مشابهة لكثير من الكاتبات فى إدراكها للتأثير الشائن للاستعمار الفرنسى على بنية المجتمع المحلى وثقافته.

ليس مثيراً للدهشة، فى ظل سجال «أوكلير» الحماسى، أن تشق الحركة النسائية الفرنسية طريقاً إلى السياق الجزائرى؛ علاوة على ذلك، كان العكس صحيحاً، فالصدامات المرهقة مع القوى الاستعمارية التى اشترك فيها الرجال والنساء فى شمال أفريقيا، أيقظت الأذهان نحو الاهتمام بحقوق المرأة فى فرنسا. ولاشك فى أن عدم حصول المرأة الفرنسية على حقوقها السياسية، كان له تأثيره الضار، ليس على السياسات الاستعمارية الفرنسية فى الجزائر بوجه عام، ولكن ذلك التأثير امتد إلى أسلوب التعامل مع المرأة الفرنسية. والواقع أن الاستيعاب الفعلى لم يحدث إلاّ عندما لعبت المرأة الأوروبية دورها كوسيط ثقافى، وبدأت تشارك بدور فاعل فى النشاطات المحلية، عندئذ فقط كان من الممكن إقحام فرنسا فى الحيز الخاص بالمرأة العربية

المعـزولة (Auclert 1900, 14-17, 23-27). ومن الجـدير بالذكـر أن أيديولوجـيـة المرأة الأوروبية من حيث كونها منارة أخلاقية والوصية على القيم الحضارية فى المستعمرات، كانت أمراً شائعاً اتخذ مساراً متنامياً لدى دعاة المساواة بين الرجل والمرأة وغير الداعين لها من الإنجليز، ولكن هذا الأمر لم يكن متبلوراً لدى دعاة الحركة النسائية الفرنسية، على الأقل فيما يتعلق بالجزائر (Chaudhuri and Strobel 1992). ولكن بالنسبة «لأوكلير»، كانت المرأة العربية أكبر من مجرد «رقاقة معدنية» تكشف ما تحتها عن مدى التقدم فى قضية المساواة فى فرنسا، وهى تشير إلى أنه «إذا كانت النساء فى فرنسا يتمتعن بنصيبهن المستحق من القوة، فإنهن لن يسمحن بوجود قانون يبيح اغتصاب الأطفال فى أرض فرنسية» (Auclert 1900, 49).

الزواج عند العرب اغتصاب للأطفال

لعل أكثر الأجزاء استفزازاً فى عمل «أوكلير» المكوّن من ٢٥٠ صفحة، هو ذلك الجزء المعنون «الزواج عند العرب اغتصاب للأطفال» (Auclert 1900, 42-52)، حيث تعرض «أوكلير» هنا لأمثلة غير محددة لفتيات صغيرات فى مرحلة الطفولة وهبن لرجال يكبرنهن فى العمر بمقتضى عقود زواج فى مقابل ثمن للعروس (مهر) يأخذه أهلها؛ ونظراً لأن قيمة المهر تتذبذب صعوداً وهبوطاً تبعاً لعوامل كثيرة: كالجمال والطبقة الاجتماعية والعمر والقدرة الإنجابية للفتاة، فإن «أوكلير» تفترض أن فقر السكان المحليين له علاقة وثيقة بممارساتهم التى تبدو منحرفة، فى أكثر الأحوال، عن القوانين الإسلامية الحقة. وبرغم تأجيل إجراءات الزواج الفعلى لحين بلوغ الفتاة، فإن تلك القاعدة لم تكن تحترم عادة، بكل ما ينتج عن ذلك من مآسى تعيشها الفتاة الصغيرة (Christelow, 1985 and Charnay 1965). وخلال العقود التى كانت تطرح فيها القضيتان الصنوان: منح الجنسية للأوروبيين، واستيعاب مسلمى الجزائر فى النسيج الفرنسى، كان هناك على جانب آخر اتهامات بممارسات جنسية غير طبيعية، قامت كدليل دامغ لهؤلاء الذين يناقشون القضيتين أن هناك ثمة هوة ثقافية عميقة تفصل العرب عن الفرنسيين ولايمكن تجاوزها.

ولاشك أن دراسة «أوكلير» أكثر إسهاباً على نحو أكثر صراحة ووضوحاً مما يمكن استيعابه تحت إطار الجرأة المعتدلة، وذلك فيما يتعلق بالعادات الجنسية المنحرفة وزواج الأطفال، بشكل يفوق تلميحات دوماس التى كان يسبقها بالتحذير. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن «أوكلير» فى لحظات استراتيجية من بحثها، تثير عدداً من التساؤلات عن المادة الإثنوجرافية المقدمّة بحماس شديد إلى القارئ، فتذهب إلى أن

اللوم الشديد يقع على القانون الفرنسى كما هو مطبّق، أو غير مطبّق، فى الجزائر، كما يقع أيضاً على المحاكم الاستعمارية نتيجة لمسئوليتها عن الجرائم الجنسية الباعثة على الأسى (Auclert 1900, 47)؛ والسؤال الرئيسى والملّح الذى تطرحه «أوكلير» دائماً هو: أليس من الضرورى أن تحمى الجمهورية الثالثة المرأة العربية، وتتيح لها تأميناً تشريعياً وأخلاقياً، هذا إذا كانت جمهورية فعلاً؟. لقد أثير ذلك التساؤل عندما أثارت «أوكلير» قضية حق تصويت المرأة فى فرنسا، وفى هذا الصدد، لاتستطيع الجمهورية الفرنسية ادعاء أنها تفعل ذلك ما لم يتم الإصلاح القانونى للأوضاع الخاصة بحقوق المرأة فى بلاد جانبى البحر الأبيض المتوسط.

وبالرغم من توجه «أوكلير» المخلص والمؤيد للمرأة العربية، إلاّ أنها عادت إلى باريس عام ١٨٩٢ دون تحقيق نتائج ملموسة، فقد قدّمت خمس التماسات (عرائض) إلى الحكومة الفرنسية أثناء وجودها فى الجزائر من أجل تأييد النساء الجزائريات، ولم يحظ أى منها باهتمام السلطات المحتلة. ولدى عودتها إلى فرنسا، استمرت حتى نهاية حياتها فى تقديم الالتماسات التى تدعو إلى التعليم، وإلغاء تعدد الزوجات، وإحداث تغييرات قانونية لتحسين وضع المرأة الجزائرية، ولكن دون جدوى. وقد تركت «أوكلير» الجزائر وهى «ريادة وحيدة»، ولم تجد من يخلفها، على الأقل ليس قبل عدة عقود بعد وفاتها، فقد تبنّت الروائية والكاتبة «مارى بوجيجا» Marie Bugeja ما خلصت إليه «أوكلير»، وضمّنته كتابها «أخواتنا المسلمات» (١٩٢١) Nos soeurs musulmanes وكتب أخرى نشرت بعد الحرب العالمية الأولى، وقد قوبلت مؤلفات «بوجيجا» المتعددة التى صدرت أثناء الحرب بالعداء الرسمى والرقابة الشديدة (Bowlan 1993).

إن المسعى الوحيد الذى نجحت فيه «أوكلير» –رغماً عنها– كان تحديداً هو ما فشلت فيه، فهى بحشدها كل طاقاتها الجديرة بالاعتبار، ومهاراتها كخبيرة فى شئون تعديل وتوجيه آراء الفرنسيين عن الجزائر، قد حققت الكثير لقضية المرأة خلال العقد الماضى، ورغم ذلك، قد تكون «أوكلير» أقنعت، بغير قصد، الكثيرين فى الجزائر وفرنسا أن العرب لايستحقون منحهم أى حقوق سياسية أو مدنية (Hause 1987, 143)، فهى لم تكتف بالإعلام فى صحف مثل «الراديكالية الجزائرية»، ولكنها استخدمت الجريدة النسائية الباريسية «المواطنة» كمحرك فاعل فى حملتها. وفى عيون مجتمع المستوطنين المحتلّين، أبرز كتابها «النساء العربيات» صورة «الآخر» الثابتة التى لاتقبل التغيير لأهل البلاد المحليين، خاصة حين يتعلق الأمر بمسائل الجنس، وكان ذلك ضد ما يمثله ذلك الآخر الثابت ومتجاوزاً له، ومصدره هو المرأة العربية، إلى حد أن الهوية الأوروبية – الجزائرية أصبحت تحتل منزلة اجتماعية رفيعة إلى حد ما.

وفى ضحى الحرب العظمى، مثّلت المرأة -وامرأة شمال أفريقيا -مقياساً للأمور: الظاهر منها والباطن، حتى وإن كان قصة قصيرة مثل قصة عاشورة فى نافذة ستديو التصوير. لقد كان كتاب «المرأة العربية» رمزاً لكتاب ثقافى إسلامى عربى، ورمزاً لتوالده وتجدّده غير المشروع، ورمز لعدم ملاءمته للاستيعاب. وفى النظرة الإثنوجرافية المتقدمة، لم تكن المرأة مثالاً للجنس، لكنها كانت أيضاً مثالاً لثقافة الجنس المحلية؛ ولم لاندرس امرأة شمال أفريقيا من الميلاد حتى الممات، ومن المهد إلى اللحد؟. لقد عرضت نسخة طبق الأصل لمداخل البيوت العربية ومنازل القبليين (من البربر) فى المعرض العالمى بباريس Exposition Universelle عام ١٨٨٩ (Celik 1992). وكتب «إميل-فيلكس جوتييه» Emile-Felix Gautier، الأستاذ بجامعة الجزائر، فى كتبه العديدة المؤثرة فى التاريخ العربى والمجتمع، كتب عن الأسرة المسلمة بحثاً ليلقيه فى الاحتفال الكبير بالذكرى المئوية. وفى كتابه «عادات وتقاليد المسلمات» (١٩٣١) Hoeurs et coutumes des musulmans عدة رموز شفرية تؤلف أطراً معرفية فى داخل أطر مكرسة للنوع والجنس، فالأسرة هى الرمز المشفر للحريم، والحريم هى الرمز المشفّر للجنس العربى الإسلامى المنحرف. وبالرجوع إلى «جوتييه» لم يكن هناك مكان أو مأوى للأجانب فى منازل عرب شمال أفريقيا، لأن موقع ومنزلة المرأة محجَّم بالقوانين الثابتة والأعراف، «ومن بين الاختلافات الفارقة بين مجتمعنا الغربى والمجتمع الإسلامى، أن المرء إذا بحث عما هو أساسى، سيجد أنه الأسرة» (Gautier 1931, 37).

إن الاحتلال الفرنسى لم يكن «فى المنزل» حين احتل الجزائر، لأن ردهة المنزل الضرورية له ولم ولن توجد بين أهل البلاد، رغم أنه كان بمقدور فرنسا الاستمرار فى حكم الجزائر إلى الأبد (Gautier 1931, 36-47).

تنظيم الثقافة وبنية الأسرة فى الشرق الأوسط فى الفترة الحديثة

بقلم: بيتر جران

ترجمة: د. مها حسان

لم يتح لمن يدرسون الشرق الأوسط من المؤرخين وعلماء الإقتصاد السياسى أن يمارسوا التجريب للوصول إلى نظريات ملائمة إلا فى أضيق الحدود. لم تتوفر لهم ميزة الحرية فى إختيار المجال الذى سيشغلونه والكيفية التى يشغلوه بها. فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، إعتنق المؤرخون نظرية التحديث وقد تبارى كبار الدارسين فى هذه الفترة لإثبات مدى تخلف الشرق الأوسط ولكن في خلال السبعينيات والثمانينات فقدت نظرية التحديث رونقها باستثناء مجال واحد إستمر فى النمو فى تلك الفترة وهو دراسات المرأة– وقد استمر الإهتمام بنظرية التحديث فى مجال دراسات المرأة خلال الثمانينات. نتيجة لذلك فإن لدى الدارسين الآن نظرة متطورة عن الدور الذى لعبه الغرب فى الشرق الأوسط وعن الصفوة من الرجال والنساء، ولكن المنطق الضمني الذى يحكم الثقافة فى الشرق الأوسط توجد حوله مجرد إنطباعات عامة. فعلى سبيل المثال ما هو شكل العلاقة بين الرجل والمرأة؟ هل الحياة فى الأسرة هى فعلا كما فهمها ماكس فيبر وهل الحياة الخاصة هى الحياة داخل الأسرة والحياة العامة هى الحياة خارج نطاق الأسرة؟ هل هذا التعريف للحياة الخاصة والحياة العامة دقيق بالنسبة للشرق الأوسط أو بالنسبة للغرب؟

تراجعت نظرية التحديث فى السنين الأخيرة حتى فى مجال دراسات المرأة ليحل محلها الاهتمام بالإحياء الدينى وما بعد الحداثة والأشكال الجديدة للماركسية وهى إتجاهات تثير الإهتمام ولكنها لا تمنح التفسير العقلانى عن العالم الذى يحتاج إليه الكثيرين منا، وذلك لأنها تجب النظريات الوضعية مفضلة عليها الحقائق أو الشكوك التى تفرض نفسها بصورة بديهية. ولكن هذه الأنماط فى التفكير – نتيجة لقصور أطرها المعرفية –لا تعدو أن تكون مجرد ردود أفعال لخطاب التحديث السائد أو فى حالات أخرى تكون معتمدة على تلك الأراء بشكل كبير.

تختلف المقالات التى تحتويها دفتى هذا الكتاب عن معظم الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط. هذه الدراسات سواء الأرشيفى منها أو التفسيرى، تحاول أن تخرج على التقسيم إلى غربى ولا غربى، وان تحرر موضوعها من أسره. فى هذا المقال أحاول أن أساند هذا التحرر، ولذلك أتناول موضوعين أحدهما عام وهو من بقايا نظرية التحديث والآخر يتصل باشكالية دراسة تاريخ المرأة فى الشرق الأوسط. المشكلة العامة التى سأتناولها هى الاعتقاد السائد لدى الدارسين أن المرأة هى جزء من «الخاص» ولذلك فهى على الهامش إذا ما قورنت بما هو «عام» أو «سياسى» أو «تاريخى»، الموضوع الثانى ذو ارتباط أوثق بدراسة الشرق الأوسط ويتعلق بالأسرة العربية، أى بالجزء «الخاص» الذى يفترض أنه موقع المرأة. أنا أرى فى هذا الصدد أنه بالرغم من التنوع الذى لا يمكن الاختلاف عليه الذى يحتويه الاسلام والعالم العربى والشرق الأوسط إلا أنه فيما يتعلق بالأسرة العربية أو أسر البحر المتوسط لا يوجد أى تنوع ملحوظ. تلك المنطقة لم يصل اليها بعد نقد الاستشراق. من الواضح أنه إذا كنا نرغب فى الاعتراض على الوضعية وعلى نظرية التحديث ونذهب إلى أن طبيعة الأسرة جاءت نتيجة للتركيبة السياسية أو إذا قلنا أن ربة المنزل ظاهرة تاريخية فلابد أن نبين طبيعة الأسرة.

يمكن إذن تسوق هذه المقدمة المنطقية لتساؤل يضم القضايا العريضة والصغيرة. إن إستبعاد ربة المنزل من الدراسة التاريخية يخالف المنطق إلى درجة تجعلنا نتصور إنه أمر يجب أن يختفى من تلقاء ذاته. لماذا إذن لم يحدث ذلك ولماذا تكاد القضية ألا تكون محل نقاش حتى الآن؟ لابد وإن هناك اتفاق يكاد وأن يكون عالميا على التقسيم إلى ما هو «عام» و«خاص». ولكن إذا أخذنا فى الاعتبار تنوع الفكر الانسانى نجد إن هذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان أيديولوجيات الدول تقوم دائما بدعم هذا التقسيم.

وفي هذه الدراسة سوف افترض أن هناك تدخل من قبل الدول وسأحاول أن أوضح أن هناك أيديولوجيات خاصة بالأسرة تقوم بالمحافظة على التفرقة بين «العام» والخاص. وأتساءل عما اذا كان بالامكان اثبات أن منطق أنظمة حكم معينة تتطلب نمط معين من الأسرة وتجده النمط المثالى.

سأقوم فى الصفحات التالية بمحاولة تطبيق هذا الفرض على أربع من دول الشرق الأوسط تمثل أنواع مختلفة من الهيمنة الرأسمالية الحديثة. ما أتصوره هو أن طبقة حاكمة متألفة عادة من عناصر رأسمالية تتحالف مع مؤسسات وأفراد مختلفين لكى تصبح الممثل الشرعى للمجتمع.

قد ترغب الدولة فى بعض الأحيان فى تشكيل بعض المؤسسات مثل الأسرة وفى أحيان أخرى تهدف إلى المحافظة على التقاليد. فى كل الحالات ترغب الدولة فى مثال ولا تجد أن تسمح بقدر كبير من التنوع. نتيجة لذلك فمن الممكن أن نجد علاقة بين نوع نظام الحكم ونوع الأسرة المثالية. بعد إختيار نوع الأسرة المثالية تصبح تلك الأسرة بالنسبة للمجتمع مثالا يحتذى ويؤدى ذلك إلى تدعيم قبول هذا النوع من التسلسل الخاص. اعتقد أن ما يدعم الفرض الذى قدمته سابقا هو أن السجلات الحكومية لها ما يشير إلى وجود سياسات معينة تجاه الأسرة. فعلى سبيل المثال هناك تعليقات دونها الباحثون الإجتماعيون، من الممكن أن يعترض البعض بأن سياسات البحث الاجتماعى تجاه الأسرة تخضع بالأساس لما سنته البيروقراطية وأن مناقشتها كسياسة يعنى أن نقوم نحن باستنتاجات سياسية عنها.

لا يمكن أن أنكر وجود قدر من الصحة فى هذا الاعتراض فالباحثون الإجتماعيون مكانتهم منخفضة نسبيا فى التسلسل الهرمى ومع ذلك فانا أزعم أنهم لا يعيشون فى فراغ. إن هؤلاء الباحثين لا يمثلون أنفسهم فقط وإنما يمثلون نظام الحكم ككل والذى كثيرا ما يحكم فيما يتعلق بالأسرة التسلسل الهرمى الذى يفرضه الدين. حيث أنه من المعروف أن الدين يهتم بتدعيم الأسرة. هل اهتم الباحثون بهذه النقطة على وجه الخصوص؟ لم يحدث ذلك فى الماضى بإستثناء حالة واحدة هى حالة انطونيو جرامشى. إن الفكرة التى تقوم بالتجريب حولها وهى فكرة الأسرة المثالية يسهل رؤيتها على أنها إضافة إلى فكرة جرامشى بخصوص «المثقف التقليدى» وعلى ذلك فهى إضافة للتسلسل الهرمي الديني.

أنا أذهب إلى تأييد ما يقوله جرامشى بأن المثقف التقليدى يدعم الأسرة والمعايير السائدة وهو يقوم بذلك على نحو يساند مصالح نظام الحكم. هذا ما يفسر إن بعض المؤسسات الحكومية الصغرى التى تعمل فى مجال الأسرة مثل مؤسسات البحث الإجتماعى تبدو وكأنها تنفذ ما يمليه الدين بالرغم من عدم وجود صلة بينها وبينه. وأيضا فإنه فى حالة انقطاع الصلة بين نظام الحكم و«المثقف التقليدى» كما كان الحال مع السوفيت إبان العشرينات ومع حزب البعث العراقى فى فترة تالية فإن هذا الإنقطاع يفتح الباب لقيام المؤسسات الرسمية بالتجريب حول الأسرة وشكلها. بالطبع هذه الفترات هى فترات إستثنائية ولكن مما يثير الإهتمام أنه عندما يكون نظام الحكم ضعيفا كما كان الحال بالنسبة للنبان فى فترة ما بين ١٩٦٠ و١٩٨٠ تخضع الأيديولوجيات ومنها على سبيل المثال الايديولوجيات الخاصة بالأسرة للتقييم والمراجعة.

من باب التوسع فى شرح الفروض التى قدمتها فانا أزعم أن العراق هو نظام «الطريق الروسية» أى النظام الذى تختار فيه الدولة الأسرة المتعددة الأجيال لتشكل المثال للأسرة وأن لبنان دولة عرقية قبلية يدعم حكامها الأسرة القبلية العرقية كمثال وأن إسرائيل ديمقراطية برجوازية يؤيد حكامها الأسرة النووية كمثال للسكان اليهود وأن مصر دولة تتبع «الطريق الإيطالية» ويؤيد حكامها النظام الثنائى للأسرة السائد فى دول البحر الأبيض المتوسط.

النظام العراقى والأسرة على "الطريق الروسية"

تخفي أنظمة «الطريق الروسية» الصراع الطبقى من خلال أيديولوجية الطوائف الاجتماعية الثابتة. يوجد فى النمط السائد من دول «الطريق الروسية» نظام ذو قطبين يتألف من nomenklatura فى العاصمة بينما يعيش الحشد الهائل الباقى من السكان فى المناطق الريفية والمدن الاقليمية. يوجد نماذج للطريق الروسية فى العالم الحديث وهى لا تقتصر على بلدان الشرق الأوسط مثل العراق وتركيا وسوريا فى فترة ما بعد ١٩٧٠ ولكنها تشمل إيران ودول من أمريكا اللاتينية أيضا مثل نيكاراجوا وجواتيمالا وبيرو كما تشمل الصين واليابان من أسيا وبعض الدول التى تقع فى أوربا الشرقية مثل روسيا وهى الدولة التى كانت موضوعا لأفضل الأبحاث التى كتبت عن أوربا الشرقية حتى الآن.

فى رأيى أن فكرة الأسرة العربية أو البحر متوسطية قد تم تعميمها بصورة غير دقيقة وعلى ذلك فانى أرى أن ما زعمته من أن أنظمة «الطريقة الروسية» تشترك فى نفس التوجه ناحية الأسرة وهو الأسرة متعددة الأجيال هو البديل لتلك الفكرة.

بدراسة ما كتب عن المرأة فى العراق وأعمال النقد الأدبى العراقية والأعمال العامة عن الثقافة العراقية نجد أن الموقف العام ينعكس على الصراع حول أيديولوجية الأسرة.

إن الدولة ترغب من الزوجين اليوم أن يكونا كما كان سلفهما فى الماضى منتمين بوضوح إما إلى المدينة أو إلى الريف. ولكن من الممكن جدا ان يعيش الزوجين فى المدينة بينما يعيش أبويهما وآخرين من أقاربهم فى الريف وبذلك تكون هناك علاقة بين المدينة والريف. يحضرنى هنا أمثلة الأجداد الذين يقطنون الريف فى العراق أو روسيا- على سبيل المثال البابوشكا وذكريات الطفولة المشحونة بالحب لفترات الصيف التى كانوا يقضونها مع أجدادهم فى الريف. يلعب الأجداد فى هذا النوع من الأسر دورا هاما من الممكن أن يقوم به فى حالات أخرى أبناء العمومة. لا يشكل الأجداد

جزءاً من حياة الأحفاد فقط وإنما يمثلون الحكمة والسلطة لعالم الكبار أيضا. تبعا لما هو شائع فإن الرجل العراقى يهتم بأبيه أكثر من أى شخص آخر.

سيلاحظ من لهم معرفة بالدراسات حول الأسرة العراقية من القراء إن هذا الرأى متطور إلى حد ما. ذلك أن الرأى السائد يرى أن الحكومة الحالية من أنصار الهجوم على الأسرة القبلية التقليدية وهى فى ذلك تحذو حذو الحكومات التى سبقتها منذ العشرينات. أن الدولة تحبذ الأسرة النووية ولكنها فى نفس الوقت لا تضبط الأسعار وتكاليف المعيشة كما لا توفر مستوى جيد من الحضانات ولذلك يجد الأزواج أنفسهم مضطرين للإستعانة بالأبوين وذلك يؤدى إلى تزايد الإستياء. لذلك يلاحظ أن الرجل العراقى «دخيل» بالنسبة لزوجته والتى تكون أكثر قربا إلى أخيها وإلى أسرتها وإلى إبنها عنها إلى زوجها لدرجة انها فى بعض الأحيان لا تطلعه على ما يحدث. ولذلك فإن هناك مقولة بأن الجمعيات والأندية الاجتماعية التي ينضم اليها الزوجين لا تقوم بتوطيد العلاقة بينهما. والدليل على ذلك هو أن الرجل إذا ما خير بين قضاء وقت الفراغ بالمنزل أو خارجه مع رجال آخرين أو مع أبيه فهو يفضل قضائه بالخارج مثله فى ذلك مثل الرجل التركى. ولذلك فإن الأسرة العراقية يجب تصنيفها على انها متعددة الآجيال بالرغم من أنه فى السنين الأخيرة أصبح هناك توجه نحو الأسرة النووية.

تؤكد الخلافات الأسرية التى أوردتها الدراسات السمات الأسرية التى أسلفنا ذكرها. فعندما تنشب الخلافات تلجأ الزوجة لأسرتها لكى تقف معها ضد زوجها أو أسرته. وفى العادة فإن الأزواج لا يحترموا أسرة الزوجة ولا يكونون على صلة طيبة معها نتيجة لعدم وجود اندماج للعائلتين على خلاف الحال بالنسبة «للطريق الإيطالية». ولذلك نجد أن الأزواج يرفضون فكرة المعيشة مع أهل الزوجة. ومن السائد أن تخالف النساء النظام ويرتبن زيجات مع أبناء العمومة للتغلب على هذه المشاكل ولكى يتاح لهن نوع من النفوذ على الزوج من خلال الأسرة.

إن الأسرة المتعددة الأجيال مقبولة من النظام لأنها أسرة غير متشعبة كما أنها قادرة على عبور الخط الفاصل بين الريف والمدينة دون إضعافه. وهذا وجه الإختلاف بين أبناء العمومة والأجداد ذلك أن أبناء العمومة سيشكلون عبء على الأسرة التى ترغب فى المحافظة على الفاصل بين الريف والمدينة ذلك انهم يمكن أن يحاولوا الانضمام إلى مجتمع المدينة الطبقى وهو ما يحدث فى حالة الجد لأنه يكون فى مرحلة متقدمة من العمر. ولا يحبذ نظام الحكم النمط البالغ الصغر بالنسبة للأسرة لأنه من الممكن أن يشكل خطراً، إذا اقتصرت الأسرة على الزوج والزوجة يصبح الطابع الفردى هو الغالب خالقا أسرة شبيهه للأسرة النووية السائدة فى المجتمعات الديمقراطية وهى

أسرة قد يصعب على الدولة السيطرة عليها. لذلك فإن الشكل المثالى يكون فى منطقة وسط وهو أسرة صغيرة لها روابط بالجد الأبوى.

وقد أدى تعليم البنات بأعداد كبيرة إلى حدوث تغير فى الأسرة العراقية كما حدث قبل ذلك لأسر فى أماكن أخرى كثيرة. فى العراق إكتشف النظام حاجته إلى دخول المرأة المتعلمة إلى ميدان العمل كما حدث فى بلدان أخرى، ولقد بدأ تعليم البنات بصورة موسعة منذ تولى حزب البعث الحكم فى السبعينات ومنذ ذلك الحين أصبحت الأسرة العراقية مسرحا للصراع كما إزدادت حالات الطلاق بصورة هائلة. منذ ذلك الحين والكتابات النسائية آخذة فى الظهور. ومنذ حدثت تلك التغيرات والدولة تجد نفسها مضطرة إلى مناهضة الحالة المتزايدة من عدم الرضا بين النساء تارة ومحاولة إستيعابها تارة أخرى وذلك عن طريق تدعيم إتحاد النساء العراقيات. على ذلك فهناك بالقطع تفاعل بين «العام» و«الخاص» ولذلك يجب على المؤرخين أن يحاولوا تقييم آثار إرتفاع معدلات الطلاق والتوتر داخل الأسرة على الإطار «العام» إذا إستمروا فى إستخدام مصطلح «العام». أترى هل المشاكل الأسرية التى لا تجد لها حلا والتى تؤدى إلى زيادة الصراع المنزلى يمكن أن تؤدى إلى وجود توجه نحو الحرب؟

تبنى العراق سياسة داخلية طموحة ترجع إلى فترة إنشاء وزارة للعمل وأخرى للشئون الإجتماعية فى ١٩٣٩. وهذا دليل على وجود صلات بين الأسرة والسياسة. كانت البرامج الرئيسية لوزارة الشئون لسنين طويلة تهتم بالمدينة ولكن منذ ١٩٥٣ أصبح هناك إهتمام بالمناطق الريفية. إهتمت الوزارة بشكل رئيسى بإنشاء ملاجئ للإيتام ودور للمعوقين وكبار السن ولكن دور المسنين ظلت بلا دعم على الرغم من التبعات والمسئولية التى يتحملها الجيل الأصغر من أجل رعاية أولئك فى المنزل.

مع مرور السنين وإزدياد حاجة الحكومة إلى عمل المرأة، إضطرت إلى تقديم التنازلات للنساء. لذلك فقد سمح قانون الأحوال الشخصية تدريجيا للأسرة النووية بالانفصال عن سيطرة الجد الأبوى كما ألغى القانون بعض المظاهرة الواضحة للتفرقة ضد المرأة ولكن لا تزال هناك مجالات للتوتر فالحكومة لم تسهل الطلاق للمرأة ولم تقم بإلغاء تعدد الزوجات.

لبنان دولة نظامها يقوم على الأسرة القبلية العرقية

من ضمن الصيغ التى تستخدمها النظم الرأسمالية الحديثة الأسرة القبلية العرقية وهى موجودة فى أوربا فى مناطق البلقان والدول الإسكندناقية.

كما توجد أيضا فى الشرق الأوسط وإفريقيا وجنوب شرق أسيا والمحيط الهادى. فى تلك الدول تقوم الطبقات الحاكمة بإخفاء الصراع الطبقى عن طريق إستخدام طريقتين وثيقتى الإرتباط- أولا تنشر ثقافة الطبقة الحاكمة فكرها السياسى الذى يفرق ليس على أساس السلالة أو الطبقة أو الإقليم وإنما على أساس النوع، لذلك فهو يرى وجود إختلاف مطلق بين الرجل والمرأة من الناحية البيولوجية وثانيا يقوم أيضا بنشر فكرة الأهمية الكبرى للقرابة والمؤسسات التى تقوم على صلات القربى وأواصر الدم ويؤدى ذلك إلى مجتمع مبنى على هذه الوحدات القبلية والعرقية. وعندما تكون هذه النظم ناجحة فإن المرأة تشعر بالحماية وبالحرية أيضا من التبعات والمسئوليات التى تقع على عاتق الرجل. فى هذه الحالة يكون هناك أسر متوازية يجمع بينها كونها كلها متشعبة عن نفس الأصل وتخضع جميعها لشخص واحد يكون بمثابة الأب، وهو«الزعيم». ويعتبر أن كل أفراد الأسرة ينتمون إلى نفس القبلية أو إلى نفس العرق.

فى العراق يلعب أبناء العم دوراً محدداً بالرغم من انهم يكونون معروفين لدى أقاربهم فمن الممكن مثلا أن يتزاور أبناء العمومة فى فترة الحداد وهى أربعين يوما بعد الوفاة. بينما يقوم أبناء العمومة فى لبنان بدور أكبر بكثير وأكثر أهمية، فمن الشائع أن يحمى الأقارب بعضهم البعض فى التعاملات والصفقات وأن يذللوا الصعاب عن طريق القيام بدور الوسيط كما أن المبالغ النقدية التى يرسلها الأقارب الذين يعيشون فى كل أرجاء العالم تساهم فى دعم الأسرة والمحافظة على كيانها فى لبنان.

كما ذكرنا آنفا، يستخدم الفصل بين الجنسين كوسيلة لأخفاء الإستغلال الطبقى فى نظام الأسرة القبلية العرقية. وعلى الرغم من التاريخ الطويل للكفاح الوطنى، إلا أن أدوار الرجال والنساء تختلف داخل العائلة اللبنانية والحمولة الفلسطينية.

يتطلب الفصل بين الجنسين فى واقع الأمر أن يجد الرجال عمل يتقاضون عنه أجراً وان يُسند للنساء أدواراً لا ينافس فيها الرجال سواء كان مجال تلك الأدوار داخل المنزل أو خارجه. ولكن الآزمات التى تعرض لها كل من لبنان وفلسطين فى الفترات الحديثة جعلت الحفاظ على هذا النظام أمر صعب للغاية بالنسبة إلى الطبقات الحاكمة فى كل الفترات وبالأخص الفترات تلك التى لم تكن تتمتع فيها بالسيطرة. ذلك اننا نجد أن الآزمات الاقتصادية قد تسبب فى انتشار البطالة بين الرجال بمعدل كبير بينما أتاحت الفرص للنساء. وفى بعض الأحيان كانت النساء على درجة من التعليم تفوق الرجال. والآن يمكننا أن نتطرق إلى موضوع الصراع ضد السلطة فى لبنان لنطرح على أنفسنا سؤال مهم وهو ما إذا كانت الصلات التى تربط الإبن وإبن العم والأخ

سوف تستمر فى حالة استمرار الظروف التى ذكرناها آنفا أو بمعنى آخر هل ظهور جيل مهم من الكاتبات اللبنانيات كان نتيجة لضعف نظام الفصل بين الجنسين في السنوات التى سفت الحرب وأثناء الحرب نفسها أم أن تعليم المرأة وعملها هو أمراً مؤقتا يرتبط بأن بيروت تعتمد فى نشاطتها الإقتصادية على التعليم وتقديم الخدمات ولن يغير هذا من الصورة الكلية أو النظام العام؟

توجد تفسيرات كثيرة حول معنى هذه الفترة والدور الذى تلعبه المرأة، ولكن يتضح من خلال النتائج التى ظهرت فى خلال التسعينات أن الحرب الأهلية كان لها دورا فى الحفاظ على النظم التقليدية فقد قامت بجمع المجتمع مرة أخرى حول محور السيطرة الذكورية. وقد لعبت سياسة الدولة دوراً هاماً فى هذا المجال حيث أن وضع الأسر القبلية من كل الطوائف يبدو وكأنه قد أصبح أكثر استقرارا مع انتشار الأصولية الشيعية- وليس المذهب الشيعى فى حد ذاته- ومن المتوقع أن تعود سيطرة الرجال فى المجالات العامة بصورة أكبر بصرف النظر عن عدد النساء المتعلمات.

أفضل طريقة للتعرف على النموذج الآخر للأسرة القبلية- العرقية الذى سنتعرف عليه وهو النموذج الفلسطينى هى قراءة السيرة الذاتية التى كتبتها الشاعرة فدوى طوقان عن مرحلة شبابها إبان فترة الانتداب البريطانى- يتضح من خلال السيرة أن الشاعرة كانت تعيش فى عالم نسائى ولذلك كان من غير الممكن بالنسبة لها أن تكتب قصائد وطنية حيث أنها لم تكن لها صلة قوية بالعالم خارج إطار المنزل، ولكن نظراً لأنها كانت تنتمى إلى الطبقة العليا فقد سافرت إلى إنجلترا لتستكمل تعليمها هناك وعندما عادت إلى فلسطين أصبحت جزءاً من النظام بل لقد أصبحت المتحدثة باسم النظام.

يتفق ما تحكيه فادية طوقان مع الأفكار المسبقة حول الأسرة الفلسطينية بينما يرى أخرون ممن يكتبون عن الأسرة الفلسطينية أن تلك الصورة الجامدة مغايرة للواقع وان هناك تغييرات تحدث وتتيح لجماعات من النساء فرصة تكوين منظمات نسائية، ولكن السؤال الهام الذى يطرح نفسه هو ما حجم ونوع التغيير. فإلى الآن لم تقم أى من الجمعيات السياسية الهامة بمحاولة لإلغاء قانون الأحوال الشخصية أو إدخال نظام جديد من النظم التى تقترن بالديمقراطية. ولكن هناك تغييرات مع ذلك فنحن نجد أن بنات العمومة يقمن بتكوين مجموعات وقد كان لذلك آثره على الانتفاضة، ربما يكون ممكنا أن نرى تشابه بين مساندة الأثرياء الفلسطينيين لحماس أو على الأقل قبولهم الصامت لها وهم من يفترض فيهم كراهيتهم للتعبير وبين مساندة الآثرياء اللبنانيين الذين يشجع عدد كبير منهم حركة أمل للأصوليين الشيعة، وعلى ذلك فإن التعاطف

الشعبى مع حماس هو جزء من حركة تشمل كل الطبقات والفئات هدفها هو الإبقاء على الوضع الراهن.

هناك تحديات تواجه الأسرة القبلية من ضمنها الكاتبات النسائيات والأطباء الذين ينتقدون هذه الأسرة ومنهم الطبيبتان مريم كلات واديل خضر وعلماء فى الإحصاء الطبي وكل أولئك قد نشرت لهم أعمال عن زواج الأقارب فى لبنان. ذلك أن احتمالات العثور على زوج من داخل الأسرة تكون عالية فى حالة الأسرة القبلية لكن زواج الأقارب في واقع الأمر مسألة ضارة من المنظور الطبى والتنموى أيضا وهو ما يؤكده لنا هؤلاء الكتاب.

إسرائيل والديمقراطية البرجوازية

تعد الديمقراطية البرجوازية نوع آخر من أنواع الهيمنة الحديثة وهناك أمثلة لها فى غرب أوربا وشمال أمريكا وأيضا فى دول الكومونولث. تشترك الأمثلة المختلفة لهذا النظام فى أنها تحفز الصراع الطبقى عن طريق التركيز على الصراع بين الأجناس الذى يحدث بين أفراد الطبقة العاملة الذين ينتمون إلى الجنس السائد واقليه تنتمى إلى جنس يُعد من طبقة أدنى. وفى تلك المجتمعات تجد الحكومة في منح الحرية والسماح لأفراد الجنس السائد بالتعبير عن أنفسهم وسيلة للإقتراب من الناس. فى هذه الأنظمة تكون الصورة المثالية للأسرة هى الأسرة النووية لأنها تتواءم مع الحرية والفردية اللتان يزعم وجودهما.

كما هو الحال بالنسبة للأنظمة الأسرية الأخرى فإن نظام الأسرة النووية يوضع موضع الإختبار عندما تسعى النساء إلى دور أكبر يتخطى حدود المنزل أو إلى ضمان حقهن فى الطلاق أو الزواج مرة أخرى وهى كلها أشياء تصبح ضرورية مع التطور الرأسمالى. أما عن الطلاق فهو ليس بالأمر السهل للمرأة فهو يعرض ثروة المرأة للخطر أثناء الطلاق اما بعد الطلاق فتحصل المرأة على نفقة والنفقة تتحدد تبعا للمقدرة المالية للزوج السابق واستعداده للدفع وعلى أى حال فإن النفقة لا تشكل وسيلة إعاشة ولا هى مثل مؤخر الصداق الذى تحصل عليه المرأة المطلقات من أنواع أخرى من الأنظمة. النفقة هى نوع من التأمين ولكنها غير مضمونة. وحتى الزواج يكون صعبا فى النظام الديمقراطى فى حالة أن يكون الزوجين من أملة مختلفة أى فى حالة أن يكون أحدهما ليس يهوديا. وفى حالة إسرائيل تحدث مشكلات حتى فى الحالات التى يكون الزوجان فيها يهوديان. فالأرملة على سبيل المثال لا تستطيع الزواج إلا بعد الحصول على تصريحات خاصة والمرأة التى سبق لها الزواج مرتين لا يمكن لها أن تتزوج مرة

ثالثة. ومن أوجه التناقض إن المرأة تكون منعزلة حتى فى الزيجات القانونية فى إسرائيل ذلك إنها ليست لها أية حقوق قبلية بينما لأسرة الزوج حقوق من هذا النوع. فعلى سبيل المثال فى حالة الزواج الليفراتى إذا مات الزوج قبل أن تنجب الزوجة يكون من حق أخيه أن يتزوجها وفى بعض الأحيان تضطر الزوجة إلى دفع رشاوى حتى لا تتزوج الأخ.

إن قوانين الأسرة فى إسرائيل أكثر صراحة منها فى ديمقراطيات أخرى وهو ما يفسر فى أغلب الأحيان على أن تلك القوانين مستمدة من اليهودية ولكن هذا التفسير غير صحيح حيث ان الغالبية العظمي من اليهود الذين يعيشون فى الولايات المتحدة وأوربا الغربية لا يمكن أن يقبلوا الخضوع للقيود التى يخضع لها الاسرائيليون ولكن الحكومة الإسرائيلية تصر على أن قانونها وحده هو القانون اليهودى الصحيح. ويمكن للمؤرخ أن يفسر ذلك باستنتاج ان الأمر له صلة بالصراع الإسرائيلى على فلسطين. فالصدامات التى وقعت بين الاسرائيليين والفلسطينيين جعلت الإسرائيليين أكثر نزوعا نحو القبلية وهو نفس ما حدث فى الصدام الذى وقع بين الهنود الأمريكيين من جهة، والأمريكيين البورتيان والمستوطنين الغربين الذين أصبحوا أكثر قبلية نتيجة للصراع وفى الحالتين ساهمت القبلية التى ظهرت فى فترة تكوين الدولة فى زيادة التفرقة الجنسية. وفى إنتخابات ١٩٤٨ النيابية إحتاج الحزب السائد وهو حزب ما باى العلمانى إلى عدد أكبر من الأصوات فلجأ لتكوين تحالف تاريخى مع الحزب الوطنى الدينى وقد قام هذا التحالف بجمع وتنظيم القوانين والسياسة الإسرائيلية. هكذا فقد كان المقابل لتولى حزب الماباى الحكم هو ان يوافق على جعل القوانين اليهودية تغطى قدر كبير من ممارسات المؤسسات العامة وكل ما يتعلق بالأحوال الشخصية والقوانين الخاصة بالحياة الأسرية. ولكن ذلك لم يكن فى صالح المرأة اليهودية من الناحية القانونية فقد أصبح موقفها فى الدولة ضعيفا مثلما فى ذلك مثل نظيراتها من النساء البيوريتان والفلسطينيات ممن وضعتهن الديمقراطية فى مصيدة.

سمحت الطبقات الحاكمة الإسرائيلية لليهود المحافظين بفرض سيطرتهم على القانون والدين من أجل فرض نظام ديمقراطى قبلى من السيطرة الإجتماعية. فقد كان اليهود المحافظين هم الأقدر على مواجهة التحديات التى تتعرض لها السلطة إلى أن ظهر بعد ذلك الأصوليون اليهود. وقد كانت طائفة المحافظين هى التى تملك القدرة على جذب السفرديم بعيدا عن أصولهم العربية واستقطابهم تجاه الجذور اليهودية متحملة فى سبيل ذلك ضغوط ثقافية ومالية من دعاة الإصلاح والتيار التقليدى فى إسرائيل ومختلف أنحاء العالم لأن هؤلاء كانوا يطالبون بأن تكون القوانين اليهودية أكثر تحرراً.

تستخدم إيديولوجية الأسرة كوسيلة ماضية للسيطرة الإجتماعية على الطبقات الدنيا فى كل الأنظمة. فعلى سبيل المثال، يشعر اليهود السفرديم الذين سبق وأن أشرنا اليهم دائما بالتهديد من أن يقرر الباحثين الإجتماعيين عدم صلاحيتهم كآباء فيقومون بانتزاع أولادهم منهم وإيداعهم فى بيوت جماعية للشباب وهذا بالفعل ما يتكرر كثيرا. والفلسطينيون أيضا يشعرون بالخوف لأن وحدة اسرهم دائما مهددة حيث يدخل الباحثون الإجتماعيون الإسرائيليون البيوت ويتخذون قرارات مصيرية بشأن الأسرة وفى الحقيقة أن من أول الأشياء التى فعلتها الدولة الإسرائيلية تجاه مواطنيها من الإسرائيليين والعرب هو إنشاء مؤسسات للعميان والمتخلفين وهى المؤسسات التى تتفق مع الفكر الديمقراطى الذى يرى فصل من توجد بهم نقيصة أو عيب عن شعب الله المختار. ولكن تلك المؤسسات تمس إحساس الفلسطينيين بكفاءة الحمولة.

مصر والطريقة الإيطالية

يوجد فى عالمنا الحديث نوع رابع من أنواع الهيمنة وهو ما يسمى بالطريق الإطالية إستنادا إلى تحليل جرامشى لتاريخ وسياسة إيطاليا وفى هذا النظام تقوم الطبقات الحاكمة بإخفاء الصراع الطبقى عن طريق تشجيع التفكير القائم على النزعات والثقافة الإقليمية فالدولة عادة ما تثير العامل فى الشمال ضد الفلاح فى الجنوب. غير أن هناك أمثلة أخرى للنظام الإيطالى بخلاف إيطاليا وتتضمن أسبانيا والمكسيك والهند والبرازيل ومصر وحالات أخرى قبل ذلك وهى فرنسا وألمانيا فى أواخر القرن التاسع عشر وسوريا فى القرن العشرين حتي سنة ١٩٧٠ عندما قام البعث بتغيرات كبيرة فى البلاد، والأسرة المثالية فى الدول التى تسير على الطريق الإيطالية هى الأسرة الثنائية أو الأسرة التى تعتمد على أبناء العمومة ذلك أن العلاقات تكون عادة مع من ينتمون إلى نفس الجيل، أما الآباء والأجداد فلا يكون لهم دور خاص. وفى هذا النظام تكون هناك مساحة للحقوق الفردية ولكن فى حدود معينة.

مما يبدو أن الصراع بين الفرد والمجموعة فى الثقافة الشعبية الجديدة للدول التى تسير على الطريق الإيطالية بعكس الصراع الأكبر بين الجنوب الإقطاعى والشمال الرأسمالى. وإلى الآن تجد فى حالة مثل حالة مصر أن هناك أسر قاهرية تعيش لمدة أجيال على أنها جنوبية أو شمالية حسب كل حالة على حدة حيث أن الأواصر التى تربطها بالقرى لا تنفصم، فالقاهرة إذن ذات ثقافة حضرية ولكنها ليست معزولة عن ثقافة الريف كما هو الحال مثلا بالنسبة لبغداد. يوجد إمتزاج أكبر بين الريف والحضر فى حالة مصر.

من الممكن تميز الأسرة المصرية بالطريقة الآتية

يمكن تصوير السلالات السعودية على أنها أشجار طويلة ومتفرعة تركز على الأقارب من ناحية الأب أما السلالات المصرية فيمكن تصويرها على أنها شجيرات قصيرة منخفضة. يركز السعودى على النسب وامتداده متجاهلا الأقارب البعيدين. أما المصرى وخاصة إذا كان متوسط العمر يضع نفسه فى مركز شجرة النسب بحيث تكون الأغصان الصغيرة أكثر من الأفرع التى تقع تحته. و السعودى يعرف القبيلة الكبيرة التى ينتمى إليها أما المصرى فليس له إسم كبير يشكل لقب العائلة كلها أو حتى أسرة معينة داخل العائلة وذلك باستثناء الأثرياء ومن يقلدون الأجانب.

وهذا يعنى أن السعودى أو الإفريقى الذى يقطن فى دولة قبلية قد يعرف نسبة حتى بضعة مئات مضت من السنين ولكن المصرى يعرف العشرات من أبناء العمومة وأبناء الخؤولة فى أسرته، ويوضح أندريا راج فى كتابه الأسرة فى مصر المعاصرة أن السؤال عن وجود زواج الأقارب فى مصر يتوقف على تعريفنا للأقارب ذلك أن الأسرة كبيرة جدا وغير منظمة كما أنها تنقسم إلى إمتدادات تعكس الطبقة والمكانة الاجتماعية كما تعكس أيضا النسب. وإذا تطرقنا إلى مسألة عميد العائلة أو زعيم العائلة فتبعا لما يورده الكاتب بشأن احدى الأسر الكبيرة قد وجد شخصا يعتبرونه من الناحية النظرية عميد العائلة ولكن فى العادة يكون هناك مجرد كباراً داخل الأسرة. ويقول الكاتب أيضا أنه عندما يتزوج المصريون من خارج الأسرة الممتدة أو أجانب فإن هؤلاء الغرباء يكتسبون مكانة عضو فى داخل الأسرة. وهكذا فبالرغم من تفرع الأسرة الا انها تتجمع فى المناسبات مثل حفلات الزفاف والجنائز وهى مناسبات تؤكد فكرة العائلة كوحدة وشرف العائلة. والقضايا الاقتصادية تنعكس على طريقة فهم هذه الأيديولوجية حتى فى أرقى الأسر. بالنسبة للبعض يكون هناك منفعة فى المحافظة على وجود علاقات فى مناطق أخرى فى الشرق الأوسط أو إختلاف صلات من هذا النوع. اما بالنسبة للبعض الآخر وخصوصا كبار ملاك الأراضى فيكون التفكير فى الأسرة على أنها وحدة إدارته. ولكن الأسر التى تعتمد على الأرض قليلة حتى بين الأغنياء والأغلبية تكسب قوتها بصورة فردية. ولكن بصورة عامة فإن هؤلاء وغيرهم يفكرون فيمن ينتمون إلى نفس الإقليم أو نفس البلدة على أنهم أقارب لذلك كما أوردنا قبل ذلك عندما تعيش الأسرة فى القاهرة عادة يكون لها فرع فى الريف.

أما بالنسبة لإختيار شخص مناسب للزواج فاننا نجد فى فلسطين أن ابن العم يمكنه أن يمنع زواج ابنة عمه حتى اللحظة الأخيرة إذا كان يرغب فيها.، وهذا قد يحدث فى بعض الأحيان ولكنه لا ينطبق فى مصر. فمن الممكن للكبار أن يقوموا

بتشجيع زيجة ما أو التنفير من زيجة ما ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل أن يتزوجوا هم أنفسم من الفتاة. هكذا فان هناك مذهبين مختلفين فى البلدين يرجع كل منهما إلى المنطق الذى يحكم حياة الأسرة اليومية.

إذا أردنا أن نشرح ذلك فى إطار المنطق الذى يحكم الأسرة سنجد أن علاقة الأبنة بالأم فى مصر يغلب أن تكون علاقة قوية ذلك أن الابنة تعتمد على هذه العلاقة حتى بعد الزواج. فالأم هى التى يمكن أن تساعد الإبنه فى الحصول على التأييد إذا ما نشب خلاف بينها وبين زوجها الجديد. وتختلف هذه العلاقة عن علاقة الأبنة بالأم فى النظام الديمقراطى حيث تحاول الإبنه الهرب مما يمكن أن يكون المكانة المنخفضة للأم وتحاول الحصول على التأييد من زوجها.

فبالنسبة إليها الأمل يكمن فى المستقبل وليس فى الماضى. على خلاف ذلك لا يرى الفيلسوف المصرى زكى نجيب محمود ان الحب أساس كافٍ للزواج كما يدعى أنصار الأسرة النووية ومثل هذه النزعة تكمن وراء تبرير تعدد الزوجات وهى تختلف عن المذهب الأمريكى الذى يظهر بوضوح فى محاكم الطلاق.

من الممكن أن ننظر إلى الدراسات الأدبية ونجمع أمثلة للكيفية التى تفهم بها صيغة أخرى أو كيف يتحدد فهم ناقد أدبى لحياة الأسرة من خلال تجربته هو المباشر للحياة الأسرية. الحالة التى أتحدث عنها تتعلق برأى لبنانى عن الأسرة المصرية ففى عمل صدر مؤخراً لناقد لبنانى يتناول فيه كتابات الروائى المصرى نجيب محفوظ نجد أن الناقد مبهور بالشخصية الأبوية القيادية لأحمد عبدالجواد الموجودة فى الثلاثية والتى تشبه الزعيم فى الأسرة اللبنانية. كما أننا نرى أيضا اهمال الناقد للشخصيات النسائية فى أدب نجيب محفوظ ولتطورهن. ويعد نجيب محفوظ فى رأى المصريين المصور الأكبر للقاهرة القديمة وهى موطن الكثير من أسر الطبقة العليا المصرية وهى من أسر الطبقة العليا المصرية وهى من أكثر الأسر القبلية العرفية فى السياق المصرى ومن الممكن بالفعل أن يكون لها زعيم. ولكن ما يراه المصريون رغم ذلك فى الثلاثية هو التغير والحركة حيث أن قيم الدلتا أو الشمال تفرض نفسها فى الروايات حتى عن الأسرة الصعيدية (بركات ١٩٨٤، ٣١-أبوزيد١٩٨٥)- من الجائز أن يكون ممكنا أن نتحدث عن قراءة لبنانية لنصوص محفوظ تختلف عن القراءة المصرية لتلك النصوص، ولكن يوجد الكثير فى هذا الحالة مما يؤكد رؤية المصريين لأنفسهم. لنتذكر على سبيل المثال توجه العمل الإجتماعى المصرى الذى يتخذ الأسرة فى الدلتا كنموذج أو مثل (والتون وأبو النصر ١٩٨٨، ١٤٢-١٤٣).

لقد كانت الفكرة الرئيسية فى هذا المقال أن الأسرة يجب أن تدرس بوصفها جزء من السياسة إذا لم يكن لأى سبب آخر فبسبب حقيقة أن الدولة توظف قدراً كبيرا من مصادر الثروة فيها لدعم مفاهيمها عن الأسرة المثالية. عند تطبيق هذه الفكرة على الشرق الأوسط بصفة خاصة نجد أن الورقة تتضمن نقدا للنظرية السائدة فى تفسير الأسرة وهى النظرية التى تعرف فى دراسات الشرق الأوسط باسم الإستشراق أن وجود أنواع مختلفة من الهيمنة التى يفضل كل منها نوعا من أنواع الأسر يجعل البديل للإستشراق واضحا. فى ربط لهاتين النقطتين أود أن أخلص إلى أن الأسر والقضايا المرتبطة بها مثل الجنوسه والعمل المنزلى والصحة وما شابه ذلك انما هى جزء من التاريخ والسياسة ويجب على الدارسين أن يرون الأسرة فى هذا الإطار ولكن يظل هناك ما هو خاص ولكن ذلك الخاص لا يتصل بالأسرة فى ذاتها وإنما بخصوصيات الأسر المختلفة.

وفى الختام أشير إلى أن الأدلة التى أوردتها توضح أن ما نصفه فى العصر الحديث بأنه عام وما نصفه بأنه خاص انما قد تم بنائها وقد حدد ذلك البناء التطور التاريخى. ولكن بدلا من الدعوة إلى الخوض فى هذه النقطة سنلقى نظرة على الإتجاه الذى تشير إليه التفرقة بين الخاص والعام فى هذا العصر الذى يتسم بأزمات الدول.

ومن الواضح أن مع ضعف نظام الهيمنة فى لبنان يزداد ضعف التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام. وفى اسرائيل أيضا توجد مشكلة فى المحافظة علي التفرقة بين الخاص والعام سببها منع الطلاق وفى مصر آخذت علاقات غير رسمية مثل الزواج العرفى فى الظهور للتفرقة بين غريزة الحب والزواج وهو مؤسسة تقليدية والدعامة الرئيسية للخاص ولكن يعجز الكثيرين عنه من الناحية الإقتصادية.

ومن الواضح أن حصول المرأة على قسط أكبر من التعليم وعلى فرص أكثر للعمل خارج المنزل فى أى من هذه النظم يشكلان تحديا بالنسبة للمنطق الذى يحكم الخاص والعام. على الدول والأديان أن تتصارع مع الديناميات التى نجمت عن ازدياد البطالة عالميا والذى خلفت وضعا من المحتمل فيه أن تربو فيه فرصة حصول إمرأة غير متعلمة على فرصة الرجل سواء كان متعلما أم لا. وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن القضايا الإقتصادية فى عصرنا الحالى.

كيف ستتعامل الدول التى تنتمى إلى أنواع مختلفة من الهيمنة مع عالم الوظائف غير المأجورة الجديد؟ هل ستحاول الإبقاء على عالم خاص للنساء وآخر عالم للرجال؟ هل سيدرك المسئولون الدينيون أن معيشة ثمانية بالمائة من البشر لابد وأن تأتى من وظائف المقايضة وليس وظائف النقد وأن المنزل والشخص الموجود به كائنا

من هو سيصبح محور هذا النوع من الإقتصاد؟ وإذا كان نتيجة ذلك أن تصبح فكرة العام غير ذات معنى، ألا يعنى ذلك أنه التفرقة بين العام الخاص بل والثنائية المتعلقة بالجنوسة التى قد تم بنائها لابد لهما أن يتغيرا؟ وماذا سيكون تأثير ذلك على النظام الذكورى وعلى من يؤيدونه بشدة؟

النساء القانون والعدالة الامبراطورية

فى اسطنبول العثمانية فى أواخر القرن السابع عشر

فريدة زرنيباف شهر

ترجمة: عثمان مصطفى

لقد كانت الأبحاث حول تاريخ النساء المسلمات محدودة حتى وقت قريب جدا، وترجع هذه المحدودية بشكل أساسى إلى قلة المصادر التاريخية عن النساء؛ إلا أنها ناتجة أيضا عن اتجاه الغربيين والحداثيين الوطنيين والمستشرقين فيما يتعلق بتاريخ الشرق الأوسط بشكل عام، والذى أثر على طبيعة الدراسات المتخصصة عن المرأة فى العالم الإسلامى. وبالرغم من أن خطاب حقوق المرأة الغربى قد أسهم فى إحداث وعى عام بالأزمة المعاصرة للمرأة المسلمة إلا أنه قلص طبيعة الدراسات المتخصصة لتصبح خطابا حدث بمقتضاه تحسن فى أوضاع المرأة المسلمة اعتمادا فقط على انصهار الثقافة الغربية من خلال الاستعارة الفكرية والاستعمار والتحديث بعد نشوء الدول القومية(١)

إن الآثار الإيجابية للثقافة الغربية الحديثة على الأوضاع القانونية للنساء فى الشرق الأوسط هى آثار لا تنكر. بيد أن نموذج التحديث يلقى بظلال تعتيم كثيفة على تاريخ النساء المسلمات قبل القرن التاسع عشر، فتعالج تلك الفترة طبقا لذلك بشكل عام وبمصطلحات مقولبة متكررة(٢). وهناك اتجاه آخر يعتبر تعديلا لهذا الأسلوب فى المعالجة وهو ما نطلق عليه نموذج الارتقاء والانهيار. وطبقا لهذا الاتجاه فإن وضع النساء المسلمات قد تحسن فى الفترة الإسلامية المبكرة (Esposito 1975k 99-106) ثم انهار بعد النهوض الذى حدث فى الدولة العباسية (باستثناء الفترتين السلجوقية والمغولية) وحتى القرن التاسع عشر ثم تحسن مرة أخرى بتأثير الثقافة الغربية(٣). ومع وجود هذا التفكيك الإستشراقى تبدو الحاجة الملحة لانتهاج أسلوب يراجع تاريخ النساء المسلمات، حيث أن هذا النموذج القديم قد فشل فى تفسير إحياء الحركات الإسلامية

---

(١) أنظر فى نقض هذا الطرح، ١٩٨٢ - ٥٢١ - ٢٤، أنظر أيضا البيليوجرافيا العامة عن الموضوع فى Fariba Zarinebaf Shahr 1993 pp. 256-66.

(٢) يستثنى من ذلك Keddie and Baron 1991.

(٣) أنظر فى نقد الدراسات المبكرة عن النساء Tucker 1983.

فى الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والدور النشط الذى لعبته المرأة المسلمة فى تلك الحركات. بيد أننا يجب أن نتوخى الحذر حتى لا نجد أنفسنا فى موقع دفاعى اعتذارى، يمكن جدا أن يفسر خطأ على أنه دعوة إلى إعادة فرض الشريعة وتشجيع القيم الدينية الداعية إلى تصحيح مكانة المرأة المسلمة طبقا لوجهة نظر الأصوليين المسلمين.

وربما يتمثل المنهج الأكثر توازنا فى طرح الجوانب الأيديولوجية والسياسية جانبا مؤقتا، والتركيز بدلا من ذلك على النواحى الاجتماعية والاقتصادية فى حياة النساء فى ضوء الأبحاث الأرشيفية الأخيرة التى تعتمد على المحاكم الشرعية ووثائق الشكايات (شكايت دفترليرى) والموجودة فى أرشيف بشبكانليك التركى، والتى تمثل موضوع هذه الدراسة. ويجدر بنا فى البداية أن ننوه بتطور علم كتابة التاريخ فى الغرب.

وطبقا لوجهة النظر الشائعة لم تلعب المرأة المسلمة أى دور فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعها حتى وقت قريب جدا نظرا لعزلتها وانفصالها عن المجتمع.

وقد تخللت جذور تلك النظرة الخطاب النسوى الذى يرجع إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عندما بدأ المبشرون والمستعمرون والفنانون والتجار الأوربيون الارتحال للعالم الإسلامى، يحملون رؤية واضحة عن التفوق الغربى وقناعة بانهيار الثقافة الإسلامية. فالرسامون الأوربيون(دولاكروا ورنوار وماتيس مثلا) صوروا المرأة المسلمة فى مناظر خليعة فى الحريم وسوق العبيد والحمام. وتصور هذه المناظر طبقا لرأى مارى آن ستيفنس الصورة الذهنية لدى الرسام أكثر من تمثيلها لواقع الحال بالنسبة للموضوع المرسوم. ولم تكن تلك الدرجة من الخلاعة لتخطر على البال حتى فى صور الحياة فى أوربا المعاصرة. ولكن بالنسبة للشرق الأدنى فهناك عذر حيث أن أعمال الرسم الأثنوجرافى مثل جيروم يزعم أنها موضوعات للملاحظة العلمية. إنها تخيلات جنسية تأخذ مظهر التسجيل الوثائقى (Stevens 1984, 37). ومن بين المبشرين المسيحيين يصف ريف إس ولسون الذى عاش فى إيران خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر النساء الإيرانيات بما يلى: " تعيش الزوجة فى خضوع لزوجها خضوع بلغ من الذلة حدا جعلها لا تحلم حتى بأن تكون لها تلك الحقوق التى منحت للنساء فى الأراضى المسيحية. إنها تحتل مكان الجارية، تخضع لملذات الرجل وهناءه ولا تحلم بأكثر من ذلك" (Wilson 1895, 257).

وبالرغم من وجود مسحة من الحقيقة فى تلك التقارير إلا أنها فشلت بالقطع، فيما يخص الظروف العامة لحياة النساء، فى تقديم صورة عن الأوضاع الآخذة فى التغير قبل مجىء الدولة الحديثة بفترة طويلة. أضف إلى ذلك، أنه على النقيض من هذه الصورة للمرأة الإيرانية يجب أن نشير إلى أنها كانت نشطة جدا فى تمرد التبغ سنة ١٨٩٠ والثورة الدستورية ١٩٠٤ – ١٩٠٥ ومؤخرا فى ثورة ١٩٨٧ (نشأت١٩٨٣) إن دور تلك المرأة التقليدية فى الانتفاضات الاجتماعية لم يلق ما يستحقه من اهتمام من الدراسات المتخصصة .

وبدلا من ذلك ركزت الدراسات التاريخية المتخصصة على الوضع القانونى للمرأة من خلال القرآن والحديث والشريعة. ويعرض هذا الاتجاه لإيديولوجية العلماء تجاه المرأة والذى أثر فى تطور الشريعة الإسلامية. إلا أنه فشل فى دراسة العلاقة بين القانون ورؤية المرأة له والعملية الديناميكية لاستخدامه وتطبيقه. وبعبارة أخرى فنظرا لمحدودية المادة المنشورة والمتوفرة لم تدرس الحياة الفعلية للنساء ودورهن فى الإنتاج وتفاعلهن مع باقى المجتمع والدولة بالشكل المناسب.

والتساؤلات التى أود أن أثيرها هنا هى: فى إطار القيود التى فرضتها الحواجز الأيديولوجية الإسلامية و والقانونية، ما هى الاستراتيجيات التى اتبعتها النساء المسلمات فى الظروف الاجتماعية المختلفة لكسب وضع أقوى فى المجتمع على المستويين الخاص والعام؟ هل لعبت النساء دورا فعالا فى عملية التعامل مع القيود القانونية القائمة بهدف كسب وضع اقتصادى اجتماعى أفضل؟ وتشكل دوافعهن الفعلية واختيارهن للقنوات الشرعية المتاحة أحد موضوعات هذه الورقة. بالإضافة إلى ذلك، فسوف أبحث تاريخ أوضاع النساء الاجتماعية والاقتصادية فى الإمبراطورية العثمانية اعتمادا على المادة الأرشيفية العثمانية الغنية لشكايت دفترليرى. سوف يقال أن مجال حركة المرأة فى المجتمع المدنى العثمانى لم يكن بحال من الأحوال محدودا بالحواجز التى وضعتها المعايير الأيديولوجية الدينية مثل العزل (الخدر) والتقسيم العام والخاص المؤسس على النوع. وبالرغم من أنه على المستوى الأيديولوجى كان يلجأ إلى تلك المعايير، إذا ما تعدت النساء تلك الحدود، إلا أنهن قد خولن قدرا من النفوذ بالإضافة إلى عدد من العوامل الاقتصادية والاجتماعية مما مكن العديد منهن من السيطرة على حياتهن. وقد وفرت الشريعة للنساء عدد من الخيارات مثل حقوق الملكية ونصيب الميراث (بالرغم من أنه أقل من الرجال) وحقا محدودا فى إنفاذ الطلاق، وهو ما كان بلا شك متوفرا بشكل أكبر لأولئك النسوة من ذوات المكانة الاقتصادية والاجتماعية. لقد مارست النساء القوة وأخذن زمام المبادرة فى إطار عشيرتهن الأقربين والبيت بمفهومه الأوسع. ولهذا السبب فقد تعرضت الأرامل، كما سوف

أوضح، وأولئك اللائى فقدن آبائهن إلى تعسف من السلطات والورثة الآخرين، خاصة فيما يتعلق بالسيطرة وحماية أمانهن الاقتصادى. لقد كان العون والحماية الذى تتلقاهم المرأة من عشيرتها الأقربين، خاصة الرجال منهم، يقوى من وضعها أمام زوجها وأقاربه. ومن المهم التركيز على دور المرأة فى سياق عشيرتها الأقربين وكذلك أيضا فى سياق بيت الزوجية. وهذا أيضا هو ما يفسر التركيز على الزواج بين الأقارب ليس فقط لحماية ممتلكات الأسرة، ولكن أيضا لتوفير رقابة صارمة على سلوك الزوج وأسرته. وكان اللجوء إلى الشريعة والمجلس الإمبراطورى هو بالفعل الملاذ الأخير للمرأة التى تشعر بعدم قدرتها عن الدفاع عن نفسها عند فقد الأب أو الزوج. وقد حرصت النساء اللائى يلجأن للمحاكم على إظهار ضعفهن وعدم قدرتهن على الدفاع عن أنفسهن.

وهناك هدف آخر لهذه الدراسة وهو استكمال أعمال جننجز وجربر حول النساء فى قيسارى وبورصة خلال القرن السابع عشر. فقد ركزت دراسة جننجز على وثائق قضاة المحاكم فى قيسارى من ١٥٩٠ -١٦٣٠ وقد توصل إلى:

١- كانت النساء تذهب بحرية وعلانية وانتظام للمحاكم الشرعية. ٢- أن ٢٥٪ من القضايا التى عرضت على المحكمة كان أحد أطراف النزاع فيها امرأة. ٣- كان القاضى يتعامل مع دعاواهم أو دفاعاتهم بنفس الطريقة التى تعومل بها مع الرجال. ٤- بسبب دعم المحكمة لحقوقهن القانونية كان لنساء قيسارى الفرصة فى الاشتراك فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع (Jennings 1972. 246-47).وقد أكدت دراسة هايم جربر عام ١٩٨٠ لنساء بورصة فى القرن السابع عشر معظم ما توصل إليه جننجز من استنتاجات.

وقد استخدمت نوعا آخر من الوثائق الأرشيفية العثمانية وأعنى بها شكايت دفترليرى والموجودة بأرشيف بشكبانليك باسطنبول لاختبار ما توصل إليه جننجز من منظور آخر. فالقرن السابع عشر يعتبر من أقل الفترات التى درسها ووعاها الدارسون. وقبل أن نقيم تأثير نفاذ الاقتصاد الغربى والاندماج فى الاقتصاد الدولى وظهور الولايات ذات الحركات الإصلاحية على أوضاع النساء يجب أن نكون صورة واضحة عن حياة المرأة قبل القرن التاسع عشر. وتعتبر هذه الدراسة خطوة أولية فى هذا الاتجاه ولكن يجدر بنا أولا أن نشير فى بضع كلمات إلى طبيعة المادة التى نستخدمها لأول مرة لدراسة تاريخ النساء فى العصر العثمانى.

شكايت دفترلرى

كان أول من أشار إلى أهمية شكايت دفترلرى كمصدر لتاريخ الإمبراطورية العثمانية هو خليل اينالجك (١٩٨٨). فقد أسس بناء الدولة العثمانية على مبدأ دائرة

العدالة، وهو مبدأ بيروقراطى إيرانى يرجع إلى فترة ما قبل الإسلام. وطبقا لهذا المبدأ فإن الدولة القوية تعتمد على جيش قوى تدعمه خزانة غنية تعتمد على الضرائب التى تجبى من الرعايا الذين يتوقف خيرهم على الملك العادل. وتشمل عدالة الملك أو السلطان كل الرعية رجالا ونساء مسلمين وغير مسلمين فقد كان السلطان هو الراعى الأكبر للعدالة وكان يمارس دوره فى المجلس الإمبراطورى (ديوان همايون) حيث كان هو أو نائبه الوزير الأكبر يجلس بنفسه لسماع الشكايات التى يجىء بها رعاياه وإصدار الأوامر الإمبراطورية والتى كانت تسجل نسخا منها فى شكايت دفترلرى. ويجب أن نلاحظ أن القضايا القانونية كانت ترفع أولا إلى محكمة القاضى فى المراكز الإقليمية أو إلى نوابه فى المدن الأصغر. وحيث أن القاضى كان يفتقر إلى السلطة التنفيذية التى تقوم على تنفيذ القرارات القانونية فقد كان القيام على متابعة تنفيذها متروكا للحاكم وحاشيته ولقوة وسلطة الأشخاص المعنيين. وعند التطبيق كثيرا ما كان يعتدى على حقوق المتقاضين حتى بعد أن يقف القانون فى جانبهم. وفى بعض الحالات كان القاضى يأخذ جانب أحد الأطراف بغير وجه حق ويقبل الرشوة. وكثير من الشكاوى كما سيتضح فيما بعد كانت مرفوعة ضد القضاة الفاسدين. إلا أن النساء، كما وضح ذلك جننجز، استمتعن بحرية الولوج لساحات القضاة ربما بسبب وضع هذه المحاكم غير الرسمي وتلك العلاقة الديناميكية بين النساء والسلطات الدينية، وهو موضوع يجب أن يحظى بمزيد من البحث. ومن الواضح أن قواعد التمييز لم تكن تطبق بصرامة فى تلك الأوساط حيث استمتعت النساء بحق مباشرة الدعوة. على أية حال فعندما كان القاضى يفشل فى الفصل فى القضية كان يلجأ إلى استخدام حق رفع الدعوى إلى المجلس الإمبراطورى. وأحيانا كان القاضى بنفسه ينوب عن الشاكى ويكتب إلى المجلس الإمبراطورى الذى كان يحيل معظم القضايا مرة أخرى إلى ساحات القضاة، وكان يصدر أحكاما فى الحالات الشاذة فقط. وهكذا، فقد كان هناك خط مفتوح من الاتصالات بين المواطنين من دافعى الضرائب (فى هذه الحالة النساء) والمجلس الإمبراطورى الذى كان يلعب دور المحكمة العليا والمحاكم الشرعية فى الأقاليم.

وقد كانت الشكاوى تقدم من كل أنحاء الإمبراطورية من المراكز المدنية والقرى والقبائل. وكانت نسخ الأحكام الإمبراطورية تضم فى سجل واحد يحتوى على ما بين ٢٠٠ إلى ٣٠٠ ورقة تحتوى كل منها على ما بين ٨ و ١٤ مدخلا أو قضية وعادة ما كان لكل عام واحد سجل أو اثنان. وتغطى سجلات شكايت فى أرشيف باشبكانليك الفترة من النصف الثانى من القرن السابع عشر وحتى بدايات القرن التاسع عشر. وبتركيزنا فى هذه الورقة على السجلات التى نشرها ميجور والتى ترجع إلى الفترة من ١٦٧٥

فإن الفترة التى تعنينا هنا تمتد من الربع الثالث للقرن السابع عشر وحتى بدايات القرن الثامن عشر

النساء كشاكيات

كانت النساء تقدم شكاياتهن بأنفسهن مباشرة أو عن طريق من ينوب عنهن (عادة أحد الأقارب الذكور) أو عن طريق القاضى المحلى. وبعض الشكاة كانوا يقدمون حالاتهم كتابة وآخرون كانوا يسافرون من أماكن مثل القاهرة لتقديم شكاياتهم بأنفسهم. وبالطبع كان يجب أن تستحق التكلفة والوقت المبذولان فى تلك العملية أن يبذلا فى هذا الموضوع من النساء اللائى لم يكن يقطن فى اسطنبول. وفى عدد من الحالات كانوا يأتون فى جماعات مصحوبين بالرجال والنساء من الأقارب. إلا أن معظم الشكايات كانت تأتى من منطقة اسطنبول الكبرى. فمن ١٦٨٠ وحتى ١٧٠٦ كان حوالى ٨ ٪ من مجموع عدد الشكايات مقدما من اسطنبول وفى عام ١٦٧٥ . بالرغم من أن أكثر من ٧٦٣ شكاية كانت تخص القاطنين فى اسطنبول وجلاطة واسكودار فإن ساكنى المدن العثمانية الأخرى قدموا شكاياتهم أيضا. كما قدمت حلب ٥٧ شكاية وأزمير٣٨، وبورصة ٨٥، وسيفاس ٦٤، وسالونيك ٥٠ (Majer 1984). وكان معظم الشكاة ومقدمى الشكايات من المسلمين. وقد كانت الاختلافات بين السكان والمسافات بلا شك عوامل مهمة فى تحديد عدد الشكايات. بالإضافة إلى أنه بالنسبة لنفس الفترة ١٦٨٠ وحتى ١٧٠٦ كان متوسط عدد شكايات النساء إلى العدد الإجمالى للشكايات من اسطنبول ٨,٢٤٪ (أرشيف باشبكانليك شكايت دفترلرى) وقد كان هذا المتوسط قريبا من مثيله فى الأقاليم. فعلى سبيل المثال فى عام ١٦٧٥ كانت شكايات النساء من بورصة ٨,٥ ٪ (أى ٥ من ٥٨) وطبقا لفاروقى فإن عدد النساء كشكاة أو مشكو فى حقهن فى محاكم قضاة قيسارى وأنقرة شكلن حوالى من ١٠ –٢٠٪ من القضايا(Faroqhi 1984, 252-53) وهذا الرقم قريب جدا مما توصل إليه جننجز. وهكذا فضلت النساء تقديم قضاياهن أولا إلى ساحات القضاة فإذا شعرن بأن السلطات الشرعية لم تف بحقهن فى المعاملة توجهن إلى المجلس الإمبراطورى.

ويمكن أن تفسر هذه النسبة المنخفضة مقارنة ب ٢٥٪ من حجم القضايا المقدمة من النساء إلى محكمة قيسارى بحقيقة أن النساء كن يتجهن إلى المجلس الإمبراطورى بشكاياتهن فى إسطنبول بعد أن يستنفذن القنوات الشرعية المعتادة. وحيث أن القاضى كان يفتقر إلى السلطة التنفيذية لإنفاذ الأحكام فقد جرت العادة على اللجوء إلى جهاز مركزى أعلى فى السلطة. وقد تضمنت هذه الشكايات بشكل عام مشاكل مثل إساءة

استخدام السلطة من قبل موظفين محليين، ميراث، طلاق والمطالبة بالديون. وقد انتمت تلك النساء إلى طبقات إقتصادية وإجتماعية مختلفة فى اسطنبول إلا أن معظمهن كن من الطبقة الوسطى. وبالرغم من أن المنتميات من النساء إلى البيوت القوية نادرا ما كن يتعرضن إلى إساءة استخدام السلطة من جانب الموظفين المحليين إلا أن فقدهن للحامى الذكر (الزوج أو الأب) كان يضعهن فى موقف ضعيف. أضف إلى ذلك أن الخلافات على الميراث كانت تحدث بين أعضاء كل الأوساط الإقتصادية، ولكن غالبا بين المنتمين إلى الطبقة الوسطى حيث كانت المرأة تعتمد فى حماية حقوقها فى ممتلكاتها على أقاربها من الرجال. وقد جعل الوضع الاقتصادى المضطرب للنساء المعتمدات على الميراث أو المهر، جعلهن أكثر وعيا بحقوقهن وأكثر حساسية لأى انتهاك فى هذا المجال. إن خوفهن واستيائهن من زوجات أخريات محتملات أو جوارى يمكن لنسلهن أن يحصل على نصيب من ميراث الزوج قد جعل حياتهن مشهدا مستمرا من الدسائس والتوتر. ولحسن الحظ فلم يكن تعدد الزوجات موضوعا معتادا بالنسبة للنساء المسلمات، ولكنه على العكس من ذلك استمر ممارسة محدودة بين القادرين ماديا عليها من أعضاء المجتمع. ولكن النساء المنتميات إلى البيوت القوية كن يحتطن لأنفسهن حتى لا ينتهى بهن الأمر إلى أن يصبحن مجرد واحدة من الزوجات، فكن يطلبن مساعدة وعون وتعاطف عشيرتهن الأقربين للتفاوض بشأن الحياة الزوجية قبل أن يفسخ عقد الزواج، فإذا باءت تلك الجهود العائلية بالفشل اتجهت المرأة للقنوات الشرعية حيث كانت الشريعة توفر بعض العدالة فى تلك الشئون. وحيث أن الشريعة تحمى وحدة الأسرة ولا تقر الطلاق أو تعدد الزوجات إلا فى حالات نادرة، فقد استمتعت النساء بحق رفع الدعاوى وتشجعن للذهاب بقضاياهن إلى المحكمة. وتوفر سجلات المحاكم معلومات مفصلة عن نوعيات القضايا التى حملتها النساء إلى المحاكم بالرغم من افتقار تلك الوثائق إلى معلومات عن النتيجة النهائية للدعوى القضائية، وذلك لافتقار القاضى للسلطة التنفيذية. من أجل ذلك لجأت النساء الشاكيات إلى المجلس الإمبراطورى بالرغم من أن القضايا فى تلك المرحلة كانت تعاد مرة أخرى للقضاة فى المراكز الإقليمية؛ ونادرا ما كان المجلس الإمبراطورى يصدر توجيهات نهائية إلا إذا كان للموضوع جوانب إدارية أو سياسية أو ما يخص الميرى، وفى تلك الحالاتُ كان القانون (القانون الوضعى) يوفر حلولا أكثر تفصيلا وتحديدا . غير أن الشريعة بقيت فيما يخص الأحوال الشخصية بلا منازع وبقيت ساحة القضاء هى القناة الشرعية القانونية الوحيدة. فعلى سبيل المثال بقيت الشكاوى المتعلقة بالمشاكل الزوجية مثل المهر

والطلاق محدودة للغاية نظرا للطبيعة الشخصية لتلك المشكلات ونظرا للاشتراطات المحددة التى رسمتها الشريعة فى هذا الصدد. وكانت معظم تلك القضايا ترفع لساحة القاضى حيث كانت النساء تلقى ما تستحق من معاملة

جدول ٥,١

الشكايات المقدمة من نساء اسطنبول فى عام ١٦٧٥

النوع	العدد	النسبة المئوية
ميراث	٢٤	٣٩,٠
نزاع على الملكية	٢١	٣٤,٠
دين	١٠	١٦,٠
طلاق	٣	٤,٩
مهر	٣	٤,٩
أخرى	١	١,٦
المجموع	٦٢	١٠٠,٠

وكنتيجة لذلك قلت عدد القضايا من هذا النوع المعروضة على المجلس الإمبراطورى. إلا أن عددا من الشكايات المتعلقة بالمهر رفعت إلى المجلس (Sikayet Defterleri 114/1702. 35:1483) (٤) ويمكن أن تقسم الشكايات التى قدمتها النساء فى اسطنبول عام ١٦٧٥ كما هو موضح بالجدول رقم ٥,١

فكما يتضح من هذا الجدول فإن معظم الشكايات التى قدمتها النساء كانت تتضمن مشاكل ذات طبيعة اقتصادية بالرغم من أن عددا منها يوضح نشاطا اقتصاديا مستقلا لبعض النساء. أضف لذلك أن تلك الشكايات نادرا ما كانت تمثل أولئك النساء (من الطبقة الدنيا) اللائى كن أجيرات كخادمات أو حائكات أو عاملات زراعيات ...الخ. فهل كانت تلك النساء تمنع من رفع شكاياتهن بسبب افتقارهن إلى شبكة واسعة وقوية من الاتصالات؟ يشير عدد من الشكايات التى قدمها عبيد سابقون أو نساء فلاحات إلى سعة صدر المحكمة والمجلس الإمبراطورى لأعضاء كل الطبقات الاجتماعية(Faroqhi 1984.253). ولن يجيب على هذا السؤال إلا مزيد من البحث الجاد

(٤) أنظر الوثيقة رقم ١ فى نهاية هذا المقال.

بالرغم من معرفتنا بأن الفلاحات كن يلجأن للباب العالى ويلقين ما ينبغى لهن من إصغاء. ولكن من كان هم المشكو فى حقهم من قبل النساء. فى معظم الأحوال كما يشير الجدول ٢، ٥ كانت النساء تشتكين من القضاة والمتولين الفاسدين والموظفين المحليين الآخرين.

إن عدد الشكايات المقدمة ضد الموظفين العموميين (٣١٪) تتخطى بشكل كبير النسبة المقدمة ضد الأزواج (٢٣٪). وكانت ساحات القضاة تتلقى عددا أكبر من القضايا ضد الأقارب والأزواج متضمنة مشاكل زوجية. وقد كانت المشاكل الناجمة عن الميراث من أكبر مصادر الخصومة بين الأقارب، يليها فى عدد القضايا الاعتداء بغير وجه حق على الممتلكات من قبل متولى الوقف والقضاة الذين كانوا يتآمرون معهم. وسوف نناقش كل نوع من الشكايات بشكل مختصر فيما يلى.

جدول ٥،٢

من شكت النساء فى حقهم فى عام ١٦٧٥

المشكو فى حقهم	العدد	النسبة المئوية
القضاة والمتولين	١٥	٢٤،٥
الأقارب	٩	١٤،٧
مدينين	٥	٨،٠
أزواج	٥	٨،٠
موظفين محليين	٤	٦،٥
دائنين	٢	٣،٢
ضرائر	١	١،٦
أخرى	٢٠	٣٢،٧
المجموع	٦١	١٠٠،٠

الميراث وصراعات الملكية

ترث المرأة المسلمة من كل أقاربها طبقا لدرجة القرابة، ويرثن نصيبا أقل من مثيلهن من الرجال فى نفس درجة القرابة، وبالرغم من أن تلك الأنصبة محمية

ومنصوص عليها فى الشريعة، إلا صراعات الميراث بين الوارثين – الأخوة الأخوات الزوجات الأزواج والموظفين الفاسدين (القضاة والمتولين) – قد شكلت الجانب الأعظم من الشكايات (٣٩٪). وطبقا لفاروقى فقد شكلت مشاكل الميراث على الملك والميرى فى أنقرة وقيسارى فى القرن السابع عشر ١٥ – ٢٤ ٪ من الخصومات (Faroqhi 1984,332). لقد كان الميراث مصدرا مهما للقوة الإقتصادية للمرأة وكان يعلو صوتها بشكل خاص دفاعا عن حقوقها إذا ما انتهكت. غير أنه إذا فقدت فتاة أبويها وهى ما زالت قاصر فهناك احتمالات كبيرة أن يبتلع الوصى (عادة العم أو الخال أو القاضى) معظم الميراث قبل أن تبلغ الفتاة سن الرشد. وأحيانا ما كان يرفع الوريث فى مرحلة لاحقة قضية (Faroqhi 1984, 225) وكانت النساء فى اسطنبول يرثن حصصا من مساكن أو بساتين أو متاجر أو منقولات أو حلى أمهاتهن أو أقمشتهن (Seng 1991, 240-41). وتضمنت مشاكل الميراث العقارات فى شكل بساتين أو حصص فى وحدات سكنية. وحيث أن ميراثهن عادة ما كان حصة أكثر من كونه وحدة قائمة بذاتها، فعادة ما تعرضت النساء إلى ضغوط من أجل بيع حصصهن للوارثين من الذكور. وكانت المشاكل تنشأ عند بيع حصصهن دون أخذ موافقتهن أو عندما يمنعن من التمكين من الملك المورث؛ وعادة ما كان يتسبب فى تلك الحالات الورثة الآخرون برشوتهم للقاضى أو نوابه. كما انتشرت أيضا الصراعات حول الميراث بين الوارثين من الرجال. وعادة ما كانت الأسرة تنقسم وتأخذ النساء الجانب الأكثر نفعا لمصلحتهن. وأحيانا ما كانت تلك الصراعات تطول وتمتد فيعانى العقار من الإهمال ويتهدم مما يزيد من الضغوط الواقعة على المرأة لبيع حصتها. وطبقا لفاروقى فإن وثائق قيسارى فى القرن السابع عشر تشير إلى أن النساء كن يبعن أكثر مما يشترين، ولم يكن فى حالة البيع المالكات الوحيدات ولكن كان لهن فقط نصيب من أرض القريب المتوفى (١٩٨٤ ، ٢٥٤).

وتشير الأمثلة التالية إلى التحديات التى كانت تواجهها المرأة فى سبيل حماية حقوقها فى الملكية ضد الأقارب والدولة والموظفين الدينيين. فى أمر إمبراطورى أصدر لقاضى اسطنبول فى منتصف ربيع الأول ١٠٨٦ / إبريل ١٦٧٥ أشير إلى أن الأختين المسميتين أمينة وحكيمة قدمتا الشكاية التالية بأنفسهما: يشكوان أن المتولى كان سيبيع بيتهما الذى ورثاه من أبيهما المتوفى مدعيا أن فناءه من ممتلكات الوقف، وكن قد حصلن بالفعل على فتوى من القاضى تؤيد دعواهما (Majer, fol. 117 a:5)؛ ومن الواضح أن الفتوى فشلت فى استثارة رد فعل إيجابى من المتولى وكان على الأختين أن يأخذا الخطوة التالية فى طلب العدل وقد أعاد المجلس الإمبراطورى القضية مرة أخرى للقاضى لإعادة النظر فى الموضوع ولاتخاذ اللازم طبقا للشريعة. وفى أمر آخر

صادر لقاضى أوسكودار فى نهاية ذو القعدة ١٠٨٥ / مايو ١٦٧٥ أشير إلى أن المرأة المسماة "أمهان بنت محمد" قد تقدمت بشكوى تدعى فيها أن القاضى وخازن بيت المال قد استوليا بغير وجه حق على ميراثها من المنقولات المقدر ب ٨٠٠٠ أقجة (Majer 1984, fol. 33a no. 8) وفى النهاية هناك الشكاية التى تقدمت بها "بانفس" فى ربيع الأول ١٠٨٥ / إبريل ١٦٧٥ تشكو من أن ابن زوجها خليل الانكشارى قد أخذ بغير وجه حق بيت وجفلك زوجها المتوفى واللذان ورثتهما ابنتها فاطمة زوجة خليل (Majer 1984, fol. 25a, no. 4). وتوضح الحالتان الأخيرتان ضعف حالة النساء فى عملية انتقال الملكية التى حددت لها الشريعة ضوابط محددة. واستغل الموظفون المسئولون عن تطبيق الشريعة وضعهم وصادروا ممتلكات النساء اللائى لا حول لهن ولا قوة متى ما استطاعوا أن يفلتوا بفعلتهم. وتبرهن القضية الأخيرة على حرمة ممتلكات النساء أمام أزواجهن واستعداد أحد الأقارب المباشرين للمرأة (فى تلك الحالة أمها) لحماية حقوق ابنتها ضد ابن زوجها الذى تصادف كونه ذو مكانة اجتماعية ما.

النساء وتسليف الأموال

لقد اشتركت النساء فى الحياة الاقتصادية لمجتمع اسطنبول بإقراض واقتراض الأموال. ولا توضح لنا المعلومات التى ظهرت فى السجلات ما إذا كانت النساء تقرض الأموال عن طريق وسيط أو مباشرة؛ وربما اتبعن الأسلوبين تبعا لحجم السيولة التى بأيديهن. وقد بلغت بعض سيدات الأعمال حدا من الدهاء بحيث استثمرن أموالهن بعدد من الطرق ولم يخشين من فرض نسبة عالية من الفائدة (١٠-٢٠٪). ونظرا لعدم توفر السيولة النقدية حتى فى الأوساط المدنية فى القرن السابع عشر فإن تلك النساء بلا شك كن ينتمين إلى طبقات اجتماعية ذات دخول أعلى، فكن يحصلن على السيولة عن طريق بيع حصصهن فى الميراث. ولم تتعد مبالغ الإقراض الألف قروش وكانت النساء تشتكى من أن مدينيهم كانوا يرفضون دفع ديونهم بالكامل. وفى عدد من الحالات سجلت النساء تلك القروض فى المحكمة وحصلن على فتوى تؤيد دعواهم. وقد اقترضت النساء من بعضهن البعض ربما لتغطية احتياجاتهن اليومية، وذلك عندما تكون المرأة فى حاجة ماسة نظرا لفقد زوجها واضطرارها لتوفير المئونة لها ولأولادها، وعادة ما كن يعجزن عن السداد لافتقادهن القدرة على تسديد الديون. فهناك شكوى رفعتها آيسة مؤرخة مارس ١٦٧٥ تدعى فيها أنها أقرضت إمرأة أخرى ٨٠٠ قروش ولم تسدد القرض عند طلبه (Majer 1984, fol. 112a, no. 1) لقد كان من الأسهل على النساء أن تقترضن من بعضهن البعض أكثر من البحث عن مقرض من الرجال؛ إلا أن مخاطر عدم السداد تزداد فى تلك الحالة. وفى نفس الوقت كان الدائنون والموظفون ربما أكثر

تساهلا مع النساء بالرغم من وجود عدد من الحالات فقدت النساء فيها ممتلكاتهن المرهونة كضمان للدين.

الطلاق والمهر :

وآخر نوعية من الشكايات التى قدمتها نساء اسطنبول تضمنت مشاكل متعلقة بالزواج والطلاق. ونظرا لكونها من الموضوعات المحددة فى الشريعة فقد قلت الشكايات (١٠٪) التى قدمت من هذه النوعية إلى المجلس الإمبراطورى. وتضمنت تلك الشكاوى دفع المهر المؤجل بعد تمام الطلاق. ويرى المذهب الحنفى أن عقد الزواج يجب أن يتم بموافقة الطرفين ويؤدى انتهاكه إلى إلغاء الزواج عن طريق المحكمة. أما العصمة فهى بيد الزوج، وفى حالات إستثنائية فقط (عدم القدرة على الإنجاب، المرض العقلى، الأسباب الإقتصادية...الخ) كان يمكن للمرأة أن تطلب الطلاق. وفى تلك الحالة كان عليها أن تتنازل عن مهرها أو أن تقوم بدفع مبلغ فى مقابل حصولها على حريتها (الخلع) (Walter 1993,66). وعادة ما كان يتفق على أن يدفع جزء من المهر مقدما، وهو ما كان يسمى مهر معجل ويدفع الباقى عند الطلاق أو إذا طالبت به المرأة فى أى وقت. ومن المهم أن نلاحظ أن المهر يخص المرأة قانونا حتى لو أمسك الزوج بمعظمه، فلم يكن له حق بيعه أو نقل ملكيته أو إقراضه بدون موافقة زوجته. وكثيرا ما كان يدفع الرجل زوجته لطلب الطلاق حتى يستبقى المهر. والشكايتان التاليتان المقدمتان من حليمة خاتون والمورختان ربيع أول ١١١٤ / يوليو ١٧٠٢ توضحان بجلاء تلك النقاط.

حكم إلى قائمقام الأعتاب (تعنى اسطنبول) حضرت المرأة المسماة حليمة تشتكي من أن زوجها أحمد المقيم فى اسطنبول قد استولى بغير وجه حق على أشياء تقدر قيمتها ب ٩٩٣ كيس عن طريق أحد [...] وأخذ أيضا ١٠٠ نقدا وأخذ أيضا ٤٠ أقجة لشراء دكان. وقد توصلت رغما عنها إلى صلح معه ولكن بما أن اتفاق المرغم ضد الشريعة طبقا لفتوى شيخ الإسلام فإنها تطلب عن طريق وكيلها دفع كل حقوقها (بمعنى النقود). وهذا الأمر صادر لك حتى تتخذ ما يلزم طبقا لفتوى وللشريعة (Sikayet Defterleri35: 1483)

إلى قاضى وقائمقام الأعتاب حضرت المرأة المدعوة حليمة تشكو من أن زوجها أحمد المقيم فى اسطنبول قد أرغمها على طلب الطلاق والتنازل عن المهر فى سنة [..11] ولكن بما أن الطلاق خلع أى أنها أرغمت عليه وهو لذلك مخالف للشريعة فإنها تطلب مهرها المسمى شرعا ولكنه رفض أن يدفعه لنائبها طبقا لفتوى وهذا الأمر مكتوب لك لتتخذ ما يلزم طبقا للشريعة (Sikayet Defterleri 35: 1485).

ومن الواضح أن حليمة خاتون كانت امرأة موسرة وذات مكانة إجتماعية. فى الشكوى الأولى تشتكى حليمة من إستيلاء زوجها بغير وجه حق على أشياء وأموال تخصها يصل مجموع قيمتها إلى ٥٤٠ قروش وهو مبلغ ليس بالهين بحال من الأحوال طبقا لمقاييس القرن السابع عشر. وتقرر أنها توصلت إلى صلح مرغمة عليه ربما للتنازل عن حقوقها فى مقابل الحصول على حريتها، وهو ما يطلق عليه شرعا "الخلع". ولا تحدد الشكوى ما إذا كان المبلغ جزء من مهر حليمة. ولكن الوثيقة الثانية تقدم معلومات أكثر. ففى تلك الوثيقة تقرر حليمة أن زوجها أحمد قد طلقها فى سنة [....] ونعرف بذلك أن المشكلة بدأت بعد طلاق حليمة وهو نفس الحال الذى كان عند تسجيل الشكوى الأولى وهى تشكو هنا تحديدا من أن الطلاق أصبح خلعا أى أنها أجبرت على التنازل عن ربما الـ ٥٤٠ أقجة فى مقابل حريتها

فى الشكوى الثانية تطالب حليمة باستعادة مهرها (وهو ما نص عليه صراحة) وتوضح تلك الشكوى النقاط الغامضة فى الشكوى الأولى. ونستطيع بذلك أن نعتبر أن الشكايتان قد قدمتا من حليمة خاتون بعد طلاقها وتضمنتا دفع المهر محل النزاع، وعلى ذلك فهناك عدة نقاط تتضح من القضيتين. بادئ ذى بدء من الواضح أن تفاصيل دفع والحصول على المهر قد تركت مبهمة عن عمد حتى يستطيع الزوج الذى يمسك بمعظم المهر عند حدوث خلاف زوجى وطلاق أن يستولى عليه بالكامل ويبقى المخرج الوحيد المتروك للمرأة هو أن تدعى أن الطلاق كان خلعا تم بالإكراه وهو ما يخالف الشريعة. ومن الواضح أيضا أن النساء كانت تجد صعوبة فى الحصول على مؤجل مهورهن بعد الطلاق حتى بعد رفع عدة قضايا ضد أزواجهن السابقين. ويجب أن يجرى مزيد من البحث على عقود الزواج الفعلية للتأكد مما إذا كانت قيمة وشروط دفع المهر ينص عليها تفصيلا أم أنها تترك مبهمة عن عمد. وفى معظم الأحوال قليلا ما كانت تذكر قيمة المهر المتنازع عليه بالرغم من أنه من المؤكد أنه لم يكن كله نقدا، فقد كان الموسرون من الرجال يمهرون زوجاتهن بصكوك ملكية لأراض وأنصبة فى ممتلكات عقارية ومجوهرات ونقود. وتوفر أسرة العروس شوارا يماثل قيمة المهر، ولم تكن قيمته تحدد ولكنها تترك تماما لأهل العروس، إلا أنها كانت تلعب دورا رمزيا مهما فى تحديد المهر فكان حجم وقيمة الشوار الذى توفره الأسرة لابنتها يعكس وضع تلك الأسرة. وهنا أيضا يعتمد الوضع التعاقدى للمراة بشكل كبير على حالتها وعلى شبكة الاتصالات التى تعتمد عليها. فحتى إن اشترطت لنفسها بعض الشروط فى عقد الزواج فإن دعم أسرتها لها كان له أهمية كبيرة فى حماية حقوقها. وقد كان المهر مصدرا محتملا للقوة الاقتصادية للنساء ولهذا السبب لم يكن باستطاعتهن فى الحقيقة التعويل على دفع الزوج له. ومن جهة أخرى كانت البائنة التى تعطيها أسرة العروس

لها كهدية زواج عادة فى شكل أثاث وأقمشة ومجوهرات تشكل مصدر قوة حقيقى وتقع تحت ملكيتها قانونا. هذا بالإضافة لميراثها من أقاربها والذى كان يئول لها هى بكامله. وهذا يعود بنا إلى نقطة أثرناها سابقا، ونعنى بها أنه فى غياب مصدر مستقل للدخل فيجب أن تدرس أوضاع المرأة الاقتصادية الاجتماعية فى إطار البيت وعلى الأخص شبكة العلاقات الأبوية المستخدمة حتى بعد الزواج. وكما توضح شكاواهن فإن نساء العثمانيين فى أواخر القرن السابع عشر كن على وعى بحقوقهن القانونية وأهمية علاقاتهن فى توفير الحماية حتى وإن لم يكن على قدم المساواة مع الرجال المسلمين.

* * * * * * * *

والخلاصة أن المرأة العثمانية فى أواخر القرن السابع عشر باسطنبول قد حظيت مقارنة بأختها الأوربية بدرجة من المشاركة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعها. وقبل أن نصل إلى استنتاجات محددة حول مقارنة أوضاع المرأة فى الشرق الأوسط وفى أوربا يجب علينا القيام بأبحاث أخرى مؤسسة على الوثائق وعلى الدراسات المقارنة. وقد أوضحت الدراسات المتاحة المعتمدة على وثائق محاكم القضاة بالإضافة لهذا المقال أن الشريعة الإسلامية حفظت للمرأة حقوقها فى الميراث ووفرت لها السيطرة القانونية والملكية التامة لمهرها ولبائنتها. وقد شكل الميراث والبائنة والمهر مصدر الدخل الاقتصادى الأول للنساء. وقد استثمرت بعض النساء أموالهن فى التجارة وفى مشاريع الإقراض فى حين ابتاعت أخريات العقارات ونشطن فى شراء وبيع الممتلكات. وعندما كانت حقوقهن تنتهك كانت النساء من كل الطبقات الاجتماعية يستخدمن الآليات القانونية المتاحة لحماية حقوقهن وللحصول على وضع فى المحيط العام بالرغم من محدوديته وضعفه. وقد أوضح هذا المقال أن قربهن من مقر الحكم وفر لنساء اسطنبول وضعا أفضل فى الوصول للمجلس الإمبراطورى؛ إلا أن النساء من كل أنحاء الإمبراطورية كن يقدمن شكاواهن بشكل شخصى للمجلس الإمبراطورى من خلال القاضى المحلى أو ممثل من الذكور. واختلف محتوى شكاواهن عن شكاوى الرجال حيث تضمنت غالبا مشاكل خاصة بالميراث والملكية. وانتمت معظم تلك الشاكيات إلى بيوت ذات دخل متوسط تعتمد حياتهن بعد فقد الزوج أو الأب أو الطلاق، فى بعض الأحوال، بشكل كبير على نصيبهن فى الميراث والمهر. وتوضح سجلات شكايت الدور النشط للنساء العثمانيات فى عمليات التقاضى سواء من خلال قنوات محكمة القاضى العادية أو المجلس الإمبراطورى.

لقد كانت فترة أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر فترة انتقال من الحكم اللامركزى إلى تكوين الدولة القوية خاصة بعد إصلاحات التنظيمات فى

الامبراطورية العثمانية. وبالرغم من أن إسطنبول كعاصمة لم تشعر بالتأثير الكامل للامركزية، إلا أن ظهور البيوت اللاعسكرية قد كان له تأثير إيجابى بلا شك على وضع المرأة. وتحتوى سجلات شكايت على عدد كبير من المعلومات حول النساء المنتميات للطبقات ذات الدخول المتوسطة والتى كانت خارج الطبقة الحاكمة. وللأسف فإن السجلات الموجودة لا تغطى كل القرن التاسع عشر ولكنها تعكس روحا قوية من الاستمرارية فى حياة النساء العثمانيات بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر.

العائلة وقوانين الأحوال الشخصية
فى مصر فى العصر العثمانى

د. عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم
ترجمة: د. محمد عفيفى

يستطيع الباحثون من خلال دراستهم للمحاكم الشرعية فهم طبيعة نظام العائلة ودور المرأة فى هذا النظام فى العصر العثمانى. إذ يقدم فحص هذه السجلات صورة واضحة لشكل العائلة المصرية فى هذه الفترة: العلاقة بين أفراد العائلة، نماذج الزواج المختلفة المتبعة فى مختلف أرجاء البلاد، طبيعة عقود الزواج والطلاق، الوضع الشرعى للمرأة، وواقع العلاقات بين الجنسين. وتهدف هذه الدراسة إلى نقطتين هامتين: بيان مدى أهمية سجلات المحاكم الشرعية فى دراسة تاريخ العامة فى المجتمع الإسلامى، وثانيا إستخدام أرشيف المحاكم الشرعية فى مصر فى مناقشة أمور الزواج، والطلاق والتقاليد العائلية الشائعة فى مصر فى العصر العثمانى.

وتحفظ الوثائق فى مصر فى عدة دور حفظ. حيث يوجد فى دار المحفوظات العمومية معظم وثائق المحاكم الشرعية للأقاليم. وتحتفظ دار الوثائق القومية ببعض سجلات المحاكم الشرعية للأقاليم. وفى الشهر العقارى بالقاهرة، حيث توجد السجلات العقارية للقاهرة، توجد أيضا سجلات محاكم القاهرة الشرعية التى ترجع إلى العصر العثمانى. وفضلاً عن هذا ما تزال تحفظ بعض سجلات المحاكم الشرعية للأقاليم فى أرشيفات محاكمها، أو فى الشهر العقارى فى بعض عواصم هذه الأقاليم. وهكذا تحفظ سجلات المحاكم الشرعية للعصر العثمانى فى الشهر العقارى بالأسكندرية، وتحفظ سجلات رشيد فى محكمة دمنهور الابتدائية.

العائلة المصرية والزواج

تشكلت العائلة المسلمة فى مصر فى ذلك العصر وفقاً لشروط الشريعة الإسلامية، وأحكام القرآن والسنة. ويتم تفسير السنة من خلال أربع مدارس فقهية، أو مذاهب، مثل المذهب الحنفى الذى أصبح المذهب الرسمى للعثمانيين، والمذاهب الشافعى، المالكى والحنبلى. وبصفة عامة ساد المذهب الشافعى فى الدلتا، بينما ساد المالكى فى الصعيد، وكان الحنفى هو الأكثر شيوعا فى القاهرة وغيرها من المدن

التجارية الهامة. ويرجع هذا التباين إلى العديد من الأسباب التى ترتبط بالإستمرارية التاريخية وتباين الأعراف المحلية.

وقد اعتاد الزوج أو وكيله، والزوجة أو وكيلها الذهاب الى القاضى الذى يمثل المذهب الذى ارتضاه لعقد زواجها وفقاً له. وبالنسبة لغير المسلمين (المسيحيون واليهود) يتم عقد الزواج وفقاً للشريعة المسيحية أو اليهودية، ويقوم القسيس أو الحاخام بإجراء الطقوس اللازمة. وغالباً ما تسجل عقود زواج غير المسلمين فى سجلات المحكمة الشرعية مثلها مثل عقود المسلمين.

ويتم الزواج غالباً بعد فترة خطوبة، التى عادة ما تتوقف على سن العروس، فالأصغر تطول فترة خطوبتها. وفى بعض الأحيان يتأخر الزواج تبعاً لسن العريس. فكثيراً ما تتم الخطبة من خلال الأوصياء على الأولاد القصر، لكن الزواج لا يتم إلا عندما يعتبر العريس جاهزاً له. وفى بعض الحالات يتم عقد زواج القصر، ويوقع الأوصياء على العقد، ولكن يستمر العروس والعريس فى العيش لدى عائلتهما. وعندما يستطيع العريس الدخول على عروسه، يسرى الزواج. وكان من المتوقع أن تظهر الاتفاقات المالية فى الزواج، وبصفة خاصة «الصداق» الذى ينبغى الوفاء به قبل النكاح. ويبقى العروسان فى العيش مع ذويهما حتى يتم سداد الصداق، أو وصولهما إلى سن البلوغ.

وكان من المتبع أن يقوم طرفى الزواج- أو وكلاؤهما- بتسجيل الشروط التى يريدان صياغتها فى العقد. ومن أهم شروط أى عقد زواج ما يحدده القاضى من الرضا والتكافؤ الإجتماعى، بين العروس والعريس، ويقوم بتسجيل ذلك فى السجلات، ويتطابق هذا الشرط مع أحكام الزواج فى الشريعة الإسلامية. ومن الضرورى أيضاً توافر شاهدين موثوق بهما حتى يصح العقد، ويتم تسجيل العقد أمام القاضى، الذى يقوم بدوره بملاحظة كافة الشروط السابقة. ويتضمن العقد أيضاً أسماء الأبوين، الأوصياء أو الوكلاء، أو جميعهم، بالنسبة للعروسين، ودائماً ما يذكر أيضاً أسماء شهود عقود الزواج. ويسجل مكان وسكن، ومكان المنشأ- فى حالة الزيجات التى تعقد فى المدن الكبرى، التى تضم أخلاط من السكان ترجع لأصول جغرافية مختلفة لكل شخص يرد ذكره فى عقد الزواج. ويعنى ذلك أنه تتوافر لدينا معلومات عن التحضر وحركات السكان من خلال عقود الزواج والطلاق وبقية عقود المحاكم.

ومن بين شروط الزواج التى يضمها العقد قيمة الصداق، الذى يدفعه الزوج للزوجة فى صورة مقدم ومؤخر، ويوضح جيداً بغير لبس الشروط التى على أساسها يتم الوفاء بالصداق، ومتى يدفع، كم يدفع كمقدم صداق للعروس عند الخطوبة، كم يدفع

لها عند إبرام العقد، وأخيراً كم يدفع لها أثناء الزواج فى شكل أقساط (إذا ما تم الاتفاق على ذلك). على سبيل المثال، عقد لدى القاضى الحنفى خطبة زينب بنت عبدالله على أخمد بن محمد بن عمر، حيث كان المقدم أربعة دنانير مغربية ذهبية، والمؤخر ثلاثة دنانير تدفع لها بعد وفاته أو حين طلاقها. ومن الشروط التى ضمها أيضاً العقد السابق أن تأخذ حصة قدرها نصف فضة سليمانى كل شهر، وعلاوة على ذلك أخذ الزوج على نفسه أنه متى تزوج عليها أو أساء معاملتها، أو غير محل سكنها بغير إذنها، وقدمت ما يثبت زعمها (وأن تقطع المؤخر بدينار واحد) عندئذ تصبح طالقة طلقة واحدة تملك بها نفسها (جامع الحاكم٩٦٦/١٥٥٩، ٥٤٠: ٢٠٠ –٨٩٨).

وتتضمن الشروط عادة مكان السكن الذى ارتضته الزوجة. فعلى سبيل المثال، تضمن عقد الزواج المبرم بين مشرف الدين موسى بن محمد وعائشة بنت على بن عيسى (البكر البالغ) شرطاً «رضى الزوج المذكور فى العيش مع حماته الحاجة منصورة بنت عيسى البشارى». وفى هذه الحالة وصل الصداق إلى مبلغ ثلاثة وثلاثون ديناراً من الذهب السلطانى الجديد، يدفع منها ثمانية عشر كمقدم. إن قيمة وأسلوب سداد الصداق تشير إلى أن عائشة كانت عروساً ثرية. كما يجب ملاحظة أن والد العروس قد قام بتمثيل ابنته فى العقد وهو ما ينطبق على الأسكندرية (٩٥٧/١٥٥٠: ١٣٤–٦٤١).

وسنعقد مقارنة بين الحالة الأخيرة ومثل آخر من نفس المحكمة الشرعية فى الاسكندرية والذى يتعلق بامرأة سبق لها الزواج، ويشار لها فى السجلات العثمانية بلقب (الحرمة). فبينما كان العقدان متشابهان، جاء الاختلاف فى قيمة الصداق. حيث بلغ فى هذه الحالة أربعين نصف فضة، وذكرت فرحانة –العروس– أنها تسلمت نصف المهر، ويبقى النصف الآخر كمؤخر (جامع الحاكم ٩٥٧/ ١٥٥١، ١: ١٨٣–٨٢٤). ويشير الاختلاف إلى تمتع البكر البالغ بصداق كبير بالمقارنة مع التى سبق لها الزواج (الحرمة).

وعلى نفس النمط من الزواج، تزوج أبوالحسن بن إبراهيم بن عبدالله من البكر غجرية بنت خالد بن محمد المغربى– وكان الصداق ثلاثين ديناراً من الذهب السلطانى الجديد. تسلمت أمها– الوصية– مبلغ ثمانية دنانير على سبيل المقدم، أما الباقى فعلى سبيل المؤخر. وقرر الزوج أن يدفع لها حصة شهرية قدرها ستة أنصاف فضة. بدل كسوة. كما وافق على الشروط التالية: أنه متى تزوج عليها بزوجة ثانية بأى شكل من الأشكال أو سافر أكثر من مرة فى العام، أو ارتحل بعيداً للتجارة، أو ضربها ضرباً مبرحاً يترك أثراً، وأبرأت (زوجته) ذمته من ربع قرش مما تستحقه من مؤخر، تكون

طالقة، إذا إختارت هـى ذلك. وفى هذا العقد كان وكيل الزوجة هو عمها، نظراً لغياب أبيـها لأكـثـر من ست سنين! (البـرمـشـيـة ١٥٨٩/٩٩٤، ٧٠٧: ١١٣-٧١١، Mahjub ١٩٩٣، ٣٤).

وأحياناً يسدد جزء من الصداق بالذهب، والباقى من الفضة. حيث يكون المقدم من الذهب، والمؤخر من الفضـة. على سبـيل المثـال تزوج سليم بن خـضـر بن شـحـاتة الدمنهورى من سليمة البكر البالغ إبنة على بن يحيى. ووصل الصداق إلى سبعة دنانير من الذهب السلطانى ومـائتين ونصف فـضـة سليمـانيـة جديدة تدفع على أقسـاط على عشرين عام، فى نهاية كل عام. كما أخذ على نفسه أن يمدها «بكسوة صيفية وشتوية» (البرمشية ١٥٨٧/١٩٩٤، ٧٠٧: ١١٣-٧١١).

ومما ذُكر نرى أن قيـمة المهر تتـوقف على عـدة أشيـاء مثل إذا كـان قد سـبق للعـروس الزواج. حتى إنه لم يكن من الضـرورى أن يدفع الصـداق بالعـملة الذهـبـية، فغالبـاً ما يُدفع من الفضة للمرأة التى سبق لها الزواج، أو الحاضنة لأولاد من زواج سابق. ويتراوح متوسط قيمة الصداق للمرأة التى سبق لها الزواج ما بين ٢٠٠ إلى ٦٠٠ نصف فضة. وتمنح هذه المرأة مثلها مثل البكر بدل شهرى للملابس، هذه الحصة التى يمكنها أن تنفقها على ابنها من زواج سابق (الزاهر ١٦٠١/١٠١٠، ٦٦٧: ١٦-٥٨).

وعندما تحضر العروس مع ابنها من زواج سابق، فإنها غالباً ما تضمن عقد زواجها شرطاً يتعلق بالأمن والرعاية لهذا الطفل، وأنها ولية أمره مثال على ذلك حالة مسعودة بنت محمد والتى اشترطت على زوجها عمر بن محمد بن أبى بكر أن يقبل ابنها من زوجها السابق. والصيغة المعتادة فى العقد فى مثل هذه الحالة «وأكد الزوج المذكور أنه على بينة من أن زوجته المذكورة لديها ابن من غيره، وأنه- الزوج- قد قبل أن يأكل الابن المذكور ويشرب من مأكله ومشربه، وينام فى فراشه من غير مقابل» (الزاهر ١٥٥١/٩٥٧، ١٨٣:١-٨٢٤).

ومن الجدير بالملاحظة أنه فى مثل هذه الحالة على وجه الخصوص تكون المرأة ميسورة الحال، حيث تملك منزل الزوجية «وقبل الزوج العيش مع زوجته فى محل سكنها، وأن لا تطلب هى ولا ابنها منه أى ايجار طالما عاشوا معاً».

أضف إلى ذلك كون الصداق سخياً، إذ بلغ حوالى ١٢ ديناراً ذهبياً، قبضت منه ٦دنانير، مما يشير إلى الحرية الاجتماعية للزوجة. ومع أنه من الواضح أن الزوجة هى التى تعقد زواجها، إلا أنها تمثل فى العقد من خلال وكيلها. هذا الوكيل الذى لم يتضح فى العقد مدى صلته بها. وهذا ما يجعلنا نتوقف لنسأل عن ماهية استخدام الوكيل، والذى يبدو أنه ليس أكثر من صيغة تتعلق بالتقاليد الإجتماعية.

وهناك حالة أخرى تدعم هذه الاستنتاجات، حيث اشترطت عائشة بنت على بن سليمان المغربية على زوجها المعلم شهاب الدين الطحان أن يقبل بعيش ابنها معهم، وأن يتكفل الزوج- باحتياجاتها فى مقابل إقامته فى منزلها. وقد تزوجت من خلال وكيل، رغم أنها قبضت فى يدها مقدم الصداق وقدره ستة دنانير من أصل عشرة. ولقب فى العقد كل من الزوج والوكيل بالمعلم، بينما أيد فى وصف الوكيل بأنه خياط. ويدل ذلك على الخلفية الاجتماعية لأطراف العقد وحتى التقاليد العائلية، وتميز المرأة البالغة فى هذه الطبقة. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا المعلم هو المفضل عن أفراد أسرة العروس للقيام بزفافها والوكالة عنها. ويشير هذا إلى حريتها فى «ولاية أمرها»، نتيجة استقلالها المالى النسبى (الزاهر ٩٥٧/١٥٥١، ١:١٨٣-٨٢٤).

وقد كانت القاعدة العامة هى تحديد الشروط، فلم تتضمن كل عقود الزواج شروطاً أو ذكر لبدل الكسوة الذى يقرره الزوج على نفسه للزوجة. مثال على ذلك عقد زواج فاطمة بنت عمير بن على التى تزوجت يوسف بن سليمان بن عبدالكريم، والذى يعد بحق شديد الإيجاز. إذ لا يتضمن سوى قيمة المهر وما يجعل الزواج صحيحا «على كتاب الله وسنة رسوله... قيمة الصداق ١٦ دينار مغربى، المؤخر منها ثمانية، والمقدم ثمانية. ولم يكن هناك شروطا أخرى فى هذا العقد، ولا ذكر لبدل الملبس للزوجة، وغير واضح إذا كان لم يُتفق على بدل ملبس أو أن الزوجين فضلا عدم ذكر ذلك فى العقد. وسجل الزوجان إشهادهما بقبولهما وتأكيدهما على شرعية العقد، وهو الشرط الضرورى لصحة العقد (الأسكندرية، سجلات ٩٥٧/ ١٥٥٠، ١: ٩٦ -٤٥٤):

ونموذج آخر يتضح فيما يتعلق ببدل الكسوة مثل حالة موسى بن محمد الذى تزوج الحرمة مشبية بنت عبدالله بن محمد. حيث وافق الزوج على صداق قدره أربعة دنانير من الذهب السلطانى الحديد، اثنين منها مقدم صداق فى يدها، واثنين مؤخر يحق لها فى حالة الفراق أو وفاة زوجها. فى هذه الحالة لم يذكر شروطاً خاصة» ببدل الكسوة. ولكن كزوج كريم، أخذ الزوج على نفسه أن يضيف شرطاً للعقد يوضح فيه أنه سيقدم لزوجته بدل كسوة سنوياً (سجلات الأسكندرية ٩٥٧/١٥٥٠، ١:١٢٤-٥٩٢). وفى حالة زواج الملا اللاحق ذكره، أعفت الزوجة زوجها من بدل الكسوة (سجلات الأسكندرية ١١٥٤/١٧٤٢، ٩:١٣٧-٤٣٦).

وفى حالة الملا التركى فإن الزيجات كانت غالباً تعقد بين غير المصريين وأيضاً بين المصريين وغيرهم. حيث نجد ذكراً للشوام والمغاربة فى السجلات. ومن خلال ذلك يتضح لنا مدى ثراء وانتشار وأهمية هذه الجاليات فى شتى أنحاء مصر، فبينما يظهرون بشكل جلى فى سجلات المدن الساحلية للدلتا، فنادراً ما يظهرون فى سجلات

مدن الصعيد. ولا تختلف عقود زواج هؤلاء عن عقود المصريين. مثال على هذا الزواج نجده فى زواج بين عائلتين ينحدران من اللاذقية فى سوريا، حيث تزوج الشريف (وهو لقب يمنح لسلالة الرسول) محمد بن الشريف عبدالقادر اللاذقى من البكر البالغة شهاب الدين على بن عمر اللاذقى على صداق قدره ٣٠ ديناراً ذهبياً سلطانياً، منها ٢٥ مقدم صداق، ويدفع الباقى لها على أقساط على عشرين عام. وكان على الزوج أن يدفع لها سنويا دينارا واحداً كبدل كسوة، طالما بقيت على ذمته (دمياط سجلات ١٠٠٥/١٥٩٧، ٢٨:٢٨) هذا المهر السخى، الذى يتضمن نسبة كبيرة تدفع كمقدم. هو حال الصفوة الغنية فى دمياط فى تلك الفترة.

وكما يوضح هذا العقد الأخير المحرر فى دمياط، فإن عقود الزواج فى المدن الإقليمية لا تختلف كثيراً عن المدن الأخرى مثل القاهرة والأسكندرية. ولكن يبقى بعض أوجه الخصوصية واضحة توضح السياق الاجتماعى الخاص، ووضع طرفى العقد، على سبيل المثال ليس هناك ما يشير إلى الاهتمام بمسألة سفر الزوج فى القاهرة (فيما عدا صفوة التجار)، فإن سفر الزوج يبدو أنه مما يهم الزوجة فى المدن الساحلية. ففى حالة مماثلة من دمياط، وافق الزوج «أنه متى (سافر) وترك زوجته المذكورة أكثر من ستة أشهر، أو إذا رحل بها عن الميناء (دمياط) بغير مشيئتها، واستطاعت هى أن تثبت صحة ذلك، وإذا أبرأته الزوجة المذكورة من ربع دينار من مؤخرها، تصبح طالقة طلقة واحدة تملك بها نفسها (دمياط سجلات ١٠٠٥/١٥٩٧، ٢٨-٢٨).

ومن خلال هذه العقود نستطيع أن نصل إلى عدة نتائج

١- أن العلاقات العائلية، وتشمل الزواج والطلاق، فى العصر العثمانى كانت تقوم على الشروط المنصوص عليها فى القرآن والسنة، فإن إرشادات القرآن للمتوافق ما بين الزوج والزوجة تمثل الأساس للزواج. كما أن الاختيار المعتاد لمذهب معين من كلا الطرفين يعطى مؤشراً عن التوافق ما بين الزوجين، وكذلك تسجيل القاضى للزواج.

وفى نفس الوقت إذا كان أرشيف المحاكم الشرعية يدل على شئ فإنه يدل على التنوع الكبير للمعاملات التى تقرها، والتى تعتمد على الزمن، المكان والظروف الاجتماعية للطرفين. ويعنى ذلك أنه على الرغم من أن الشريعة هى القانون الأساسى المتبع، فإن التطبيق والتنفيذ يختلفان ليس فقط من مكان إلى مكان ولكن أيضاً من حالة إلى حالة. ولا تشكل الشروط الخاصة أية مشكلة طالما اتبعت الملامح العامة للشريعة، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالحقوق الواجبة لطرفى العقد. وعلى الرغم مما تقدمه

الشريعة للزوجة من مساندة، فيما يتعلق بالغذاء والسكن والملبس، فإن بعض الشروط يمكن التخلى عنها أو تعديلها فى العقد بموافقة الزوجة، ولكن غالباً ما يعدل الحق وفقاً لشرط الزوجة للزواج.

٢- يلعب العرف المحلى دوراً هاماً فى مسألة الزواج. فهناك العديد من العادات الخاصة بالزواج فى مختلف البلدان الإسلامية، والتى تتغير حتى فى داخل البلد الواحد. ففى مصر كانت هناك عادة شائعة أن يسبق الزواج فترة خطبة، التى يعقبها إبرام العقد، وإتمام الزواج. ويسمح ذلك للعائلات بملاحظة مدى التوافق ما بين الطرفين، وفى نفس الوقت يحمى ويصون سمعة العروس والعائلة، حيث يدخل العريس إلى البيت بشكل رسمى.

٣- كما يتضمن عقد الزواج بعض المعاملات المالية الخاصة والهامة للزوجة، ففى الواقع. يعتبر سداد الصداق من متطلبات الشريعة إذ يوضح الصداق (المقدم والمؤخر) مفصلاً بشكل كبير ويتم حساب قيمته المالية وغالباً ما يدفع بالذهب أو الفضة، أو بهما معاً. ويشكل المؤخر عادة نصف المقدم. ولكن فى بعض الحالات، وبصفة خاصة عندما تكون العروس ميسورة الحال، أو سبق لها الزواج، تدفع حصة كبيرة كمقدم. ولأن المؤخر يحدث عليه خلاف عندما تطلب المرأة الطلاق، كان من المعتاد بالنسبة للزوجات المتمرسات أن يطلبن الجزء الأكبر من الصداق أو حتى كله مقدماً.

٤- وكان من المعتاد أن تتضمن عقود الزواج- خاصة فى المدن المبرى- شروطاً لحماية مصالح الزوجة. ويتضمن ذلك عدم غياب الزوج عن منزل الزوجية لمدة طويلة أو لمدة محددة من الزمن. أن يأخذ على نفسه تعهداً بعدم الزواج من أخرى (أو فى بعض الحالات التسرى)، وقبوله بإقامة ابن زوجته معهما، وأن يكفله، وأن يتعهد بتقديم مبلغٍ كبدل كسوة لها. وكان مفهوما أنه إذا أخل أحد طرفى العقد، بشروط العقد فمن حق الآخر طلب الطلاق من غير وفاءٍ ببقية شروط العقد. وهكذا يصبح من حق الزوجة طلب الطلاق والحصول عليه من غير أن تفقد أى حصة من الصداق، إلا إذا كان محدداً فى عقد الزواج.

٥- وكان من المعتاد ارتفاع قيمة صداق البكر بالنسبة للمطلقة وتلعب الطبقة الإجتماعية دوراً هاماً فى تحديد قيمة الصداق مثلها مثل الثروة، الاستقلال، وجاذبية العروس، حتى إن المرأة التى سبق لها الزواج، ولكنها ثرية، فإنها فى الواقع أحياناً ما يرتفع قيمة صداقها أكثر من معظم الأبكار فى نفس المدينة ومن نفس الطبقة.

النساء والطلاق

وكما هو الحال فى أى مكان وأى زمان، فأحياناً ما ينتهى الزوج إلى الفشل نتيجة بعض الظروف سواء بالنسبة للزوج أو الزوجة أو أى سبب آخر. وفى بعض الظروف تسمح الشريعة الإسلامية بالتطليق. وتعتبر سجلات المحاكم الشرعية أهم تسجيل لحالات الطلاق، حيث تكون حالات الطلاق الفردية موضحة ومفصلة. وحتى إذا كان غير واضح ما إذا كان يتم تسجيل كل حالات الطلاق أم الحالات المتنازع فيها فقط، إن التسجيل على نطاق واسع لحالات الطلاق يشير إلى احتمالين: ربما كان هذا التسجيل مطلوباً، أو كان الناس حريصين على الحصول على وثيقة تبرهن على الطلاق، وكان هذا الأمر فى غاية الأهمية بالنسبة للمرأة، التى لا يمكن لها أن تتزوج من جديد بدون تقديم البرهان على أنها أصبحت حرة للزواج الجديد، لأنه يقع أحياناً أن المرأة قد تواجه بزوجها السابق الذى ينكر وقوع الطلاق، وفى مثل هذه الحالة فإنه من الطبيعى أن تطلب المرأة فتوى من المحكمة تؤكد حدوث الطلاق. إن التسجيل على نطاق واسع لمثل هذه الحالات هو فى حد ذاته مؤشراً على أنه كان من الطبيعى تسجيل الطلاق فى المحكمة.

إن الأسباب المعتادة للطلاق أو الإنفصال تشمل التنازع بسبب عدم الاتفاق، أو وجود بعض العيوب فى الزوج أو الزوجة. وفى بعض الأحيان يكون الطلاق هو النهاية، ولكن فى حالات أخرى يكون الانفصال وقتياً وتعود الزوجة لزوجها. وفى مثل هذه الحالات كان على الزوج أن يأخذ على نفسه بعض الشروط لصالح الزوجة، حتى توافق على العودة له.

وعندما يبدأ الزوج فى إجراءات الطلاق كان من المتوقع الوفاء بجميع شروط العقد وبصفة خاصة مؤخر الصداق وكذلك أى جزء من المقدم، اتفق على سداده على أقساط. وكثيراً ما تطلب المطلقات النفقة وتعويضات الطلاق. وعندما تبرز المرأة البينة، تحكم لها المحكمة، ويلزم الزوج بالسداد. وتأتى مسألة إظهار البينة على قدر من التعقيد، لا سيما عندما يقوم الزوج بالطلاق سراً، أو فى حالة عدم تسجيله فى المحكمة، فى هذه الحالة، على الزوجة أن تقدم الشهود على ما فعل زوجها، وإذا لم تستطع الزوجة ذلك فإنها تلجأ إلى ادعاء الهجر، وعدم الوفاء بالإنفاق، والذى يؤدى إلى الطلاق والنفقة. والجدير بالملاحظة تفضيل الزوجة للطلاق على الانفصال، لأنه يضمن لها كافة الالتزامات المالية الواجبة لها على زوجها كما ذكرت فى عقد الزواج وبجانب ذلك كان هناك تعويض آخر من الممكن أن تقره الشريعة وهو نفقة سنة «نفقة متعة» للطلاق عندما لا تطلبه، نفقة عدة (وهى الثلاثة أشهر التى تمكثها بعد الطلاق قبل أن يمكنها الزواج من جديد) وهلم جرا. من هنا جاء تفضيل المرأة للطلاق.

وعندما تكون المرأة هى الراغبة فى الطلاق، بينما يرفض الزوج ذلك، يصبح لزاماً عليها المثول أمام القاضى لبيان أسباب طلبها الطلاق. وإذا برهنت على صحة هذه الأسباب، يحكم لها القاضى، وتشمل الأسباب الشرعية «العنة» (والتى تختلف التفسيرات فيها وفقاً للمذهب). ويعتبر نقص الورع لدى الزوج وعدم تأدية الشعائر الإسلامية، برهاناً لدعواها ضده. والسبب المعتاد لطلب الزوجة للطلاق هو عدم وفاء الزوج بعقد الزواج، إذا ما برهنت الزوجة على ذلك، بطبيعة الحال من خلال الشهود، يحكم لها القاضى بالطلاق، دون المساس بمستحقاتها المالية.

وفى جزء كبير من الحالات التى تقف فيها الزوجات أمام القاضى يكون الأزواج غير راغبين فى الطلاق ولم ينقضوا شروط العقد، وفى مثل هذه الحالات تطلب الزوجة «الخلع» والذى يسمح به القاضى كانفصال شرعى، ولكن بشرط أن الزوجة تفقد أية نفقة. وفى معظم الحالات التى يوجد فيها أقساط نفقة، فإنه من المتوقع أن تتنازل عنها المرأة، وكثيرا ما تلزم المرأة أيضا بإعادة كل أو جزء من الصداق الذى دفعه لها زوجها عند الزواج، وعلى الرغم من أنه تقريبا فى كل حالات الخلع، يمنح القاضى المرأة رغبتها فى الطلاق، لكن على الزوجة أن تقدم البينة على وقوع الضرر قبل منحها الطلاق، والاختلاف فى الحقوق المالية.

وفى الكثير من حالات المحاكم التى تطالب فيها الزوجة الخلع يرفض الزوج هذا الانفصال، ويطلب الزوج أن تعوضه زوجته عن الصداق، وتتنازل عن النفقة. والمبلغ المطلوب غالباً ما يتم النقاش حوله فى المحكمة للوصول إلى اتفاق. ومثال على هذه الحالة، سألت دلال بنت محمد التى سألت زوجها على بكر بن بركة الدلال أن يطلقها فى مقابل تعويض قدره خمسة دراهم فضة، واستجاب هو لطلبها وقام بتطليقها (دمياط، سجلات ١٠٠٥/١٥٩٧، ٣٥:٦٥-٢٠٤). وفى مثل هذه الحالة، لا يستطيع الزوج رد زوجته إلى عصمته خلال الثلاثة أشهر التى تسمح بها الشريعة. ولا يتم الوفاق فيما بينهما إلا على أساس عقد زواج جديد، بشروط جديدة وصداق جديد. وعلى سبيل المثال سألت كلثوم بنت أحمد بن عمر زوجها الطلاق فى مقابل تعويض قدره نصف فضة من متأخر صداقها. ولما كانت حاملاً ولها الحق فى النفقة حتى تضع، فقد تنازلت عن حقها فى هذا كجزء من الصفقة التى عقدتها مع زوجها ليطلقها (محافظ الدشت، سجلات ١٠٠٥/١٥٩٧، ١١٠-٣٧١)، وبشكل عام، فإن الزوجة الأغنى هى الأكثر تعويضاً لزوجها حتى يطلقها. إن قيمة التعويض الذى تدفعه الزوجة لزوجها (أو قيمة نفقة المتعة التى تقررها المحكمة للزوجة عندما لا يكون لها ذنب فى الطلاق) تتوقف على الظروف الإجتماعية للوسط الذى يتم فيه الطلاق: اختلاف المستويات الإجتماعية والطبقات، ومدى النشاط التجارى لهذه المجتمعات وتقبل قيمة التعويض

المعتاد من المرأة الغنية الى حوالى خمسة دنانير ذهب سلطانى علاوة على فقدها لكل المؤخر والنفقة الواجبة على الزوج (محافظ دشتا، سجلات ١٠٠٦/١٥٩٧، ٣٧ ٤٥:-١٢٤).

وهناك حالات مشابهة فى المدن الصغيرة، مثل حالة فاطمة من منية الشيوخ (من المحتمل أنها قرية صغيرة ينحدر منها الكثير من العلماء) التى تقع فى فارسكور. وتم تسجيل الطلاق فى محكمة دمياط، حيث كان يعمل الزوج بواباً. حيث سألت فاطمة زوجها شهاب بن على الحداد أن يطلقها فى مقابل تعويض قدره خمسة دراهم فضة. وتحدد الوظيفة والسكن وقيمة التعويض انتماء الزوجين إلى الطبقة العاملة ويمكن أن نقول نفس الشئ على حالة أخرى من دمياط، حيث طلبت توحيدة الطلاق من زوجها، حجازى بن أحمد المغربى الحايك. حيث دفعت له خمسة دراهم فضة (محافظة دشت، سجلات ١٠٠٩/١٦٠٠، ٤:٥٧-١٥٠). ويبدو أن مبلغ الخمسة دراهم يمثل التعويض المناسب للخلع بين الطبقة العاملة فى دمياط فى مطلع القرن السابع عشر.

وفى معظم الحالات التى طلبت فيها الزوجة «الخلع» سواء بدفع تعويض لزوجها أو بدون، فإنها تمثل بين يدى القاضى مع زوجها، حيث يوضح موافقته أمام القاضى الذى يحكم بطلاقها، ويقوم بتسجيل ذلك. ولم نرى أى حالة يرفض فيها القاضى طلب الزوجة فى الطلاق أو الخلع، حتى عندما لا يرغب الزوج فى ذلك.

الصلح والزواج ثانية

وتضم سجلات المحاكم الشرعية فى مصر الكثير والكثير من عقود الزواج، الطلاق الصلح، والزواج ثانية. وفى معظم عقود الزواج ثانية، تضمن الزوجة عقدها الجديد شروط، آخذة فى الاعتبار وضعها الجديد وخبرتها السابقة مع هذا الرجل. مثال على ذلك حليمة بنت عبدالله بن أبوالقاسم المغربى، التى عادت إلى عصمة زوجها عبدالعزيز بن شعبان، الذى سبق أن طلقها مرتين، حيث تم التصادق على صداق جديد قدره خمسة دنانير مغربية دفعت مقدما، وتم ذلك لدى القاضى المالكى (كما يفعل المغاربة عادة) (الأسكندرية، سجلات ٩٥٧/١٥٥٠، ١٤٤:١-٦٨٠). ورجعت فاطمة بنت سليم بن محمد إلى عصمة مطلقها محمد بن خضر بن عبدالله الذى دفع لها صداقاً جديداً قدره ستة دنانير من الذهب السلطانى الجديد، كلها مقدماً. وتعهد الزوج ببدل كسوة قدره خمسة أنصاف فضة شهريا. كما وافق على إقامة ابنها- من زواج سابق- «يعيش فى مسكنه، ويأكل من مأكله، ويشرب من مشربه، وينام فى سريره». كما وافق أيضاً على شرط آخر، وهو أنه متى تزوج من امرأة أخرى، تصبح فاطمة طالقة منه وتملك نفسها» (الحاكم سجلات ٩٦٦/١٥٥٩، ٥٤٠: ٢٣-١٠٣).

وعندما وافقت لطيفة بنت على موسى على العودة إلى عصمة يحيى بن عبيد ابن على، قبضت مقدماً صداقا قدره أربعة دنانير ذهبية، كما تعهد بسداد خمسة دنانير فضية على سبيل بدل الكسوة. وفى مقابل ذلك، أعفته من دين قدره أربعة عشر ديناراً ذهبياً لها من زواجها الأول. وكشرط من شروط العودة له، طلبت لطيفة أنه إذا أعاد مطلقته السابقة إلى عصمته فى أى وقت وتصبح لطيفة طالقة منه مباشرة ثلاث مرات، وبذلك لا تعود إليه مرة ثانية، إلا إذا تزوجت وعاشت مع رجل آخر (مصر القديمة سجلات ١٠٣٧/١٦٢٧، ٩٥:٢٢٣-١٠١٠). ومن الواضح أن تعدد الزوجات مصدراً للمتاعب فى الزواج. إن وفرة مثل هذه الحالات التى يضاف فيها الشروط المتعلقة بالزوجة الثانية فى عقود الرد إلى العصمة، توضح أن ذلك كان مصدر قلق فى أوساط الزوجات، وفى نفس الوقت ويشكل تعدد الزوجات سببا رئيسيا للطلاق كما توضح سجلات المحاكم.

ومن خلال الشروط الواردة فى هذه العقود للتضيق على الزوج، يمكن التأكيد على أن الزوج هو المتسبب فى الطلاق ولا تشتمل نسبة كبيرة من العقود على أى شروط، لكنها تتضمن صداقاً جديداً، فى حين يوجد أيضاً من لا يسمح بمقدم، مفضلاً تأخير كامل الصداق الجديد. وبصرف النظر عن شكل الصداق، فلابد من وجوده طبقاً للشريعة. مثال على ذلك فاطمة بنت محمد التى عادت إلى عصمة مطلقها عبدالله بن أحمد القبانى على صداق قدره سبعة دنانير ذهبية جديدة، اثنين منها على سبيل المقدم، والباقى على أقساط لمدة عشرين سنة (سجلات دمياط ١٠٣٧/١٦٢٧، ٣٨:٣٣-٦٢). مثال آخر، قبلت شمس بنت يوسف بن على المغربى الأندلسية العودة إلى عصمة مطلقها على بن أحمد المغربى الأندلسى على مؤخر قدره تسعة دنانير من الذهب السلطانى الجديد. وتعهد الزوج أيضاً أن يدفع لها لكسوة الصيف والشتاء كسوة أمثالها من النساء (سجلات الصالحية النجمية ٩٦٤/١٥٥٧، ١٣:٤٤٥-٣٥). وعلى نفس النحو وافقت فتيحة بنت عبدالله على الزواج مرة أخرى من محمد بن على على مؤخر قدره ثلاثة دنانير ونصف من الذهب السلطانى الجديد. وأقرت فتيحة أيضاً أن فى ذمتها عشرة دنانير لصالح زوجها على سبيل القرض الشرعى، سابق تاريخها على تاريخ الزواج. وقبل الزوجان أن لا شئ منهما يستحق قبل الآخر فيما عدا مؤخر الصداق المتفق عليه، وهكذا نستطيع القول إن مقدم الصداق فى هذه الحالة فى مقابل العشرة دنانير التى بذمة الذوجة لزوجها، ويظل الزوج متكفلاً بكسوتها صيفاً وشتاءاً، اسوة بأمثالها، بالإضافة إلى بقية حقوقها الزوجية (سجلات الصالحية النجمية ١٠٠٤/١٥٩٦، ٣١٧: ٢٥١-٩٥٦).

وصاية الطفل

تمنح المطلقة الوصاية على طفلها، ويبقى الزوج مسئولاً عن الإنفاق على الطفل طيلة المدة الشرعية التى تحددها الشريعة، الى أن يذهب الطفل أو الطفلة للعيش مع الأب. وتوضح سجلات المحاكم بقاء الطفل مع الأم حتى بعد بلوغه السن. وغالباً ما تحدد المحكمة قيمة النفقة المقررة للطفل. وكانت الزوجة تذهب إلى المحكمة للمطالبة بزيادة قيمة نفقة الطفل أو حتى تجبر المحكمة الزوج على دفع النفقة التى تم التعهد بها عند الطلاق. وتوضح الأمثلة الآتية كيفية ذلك: منح القاضى الحنفى آمنه بنة إبراهيم نفقة لابنها، وقدر منحها مقابل رضاعة للطفل نصف فضة يدفعها مطلقها «والد الطفل». وعندما رفض المطلق دفع ذلك سمح القاضى للمرأة بالاقتراض مقابل هذا المال، وقبض على الزوج حتى يدفع ذلك المال. وتم التعهد بقيام آمنة بالوصاية لمدة سنتين سواء تزوجت أو لا، عاشت فى المدينة أو رحلت إلى مكان آخر، وكان من المتوقع أن تعود إلى المحكمة بعد انقضاء مدة السنتين، يمد لها عندئذ يمد لها الوصاية، كما يتم فى مثل هذه الحالات (سجلات طولان ١٠٠٨/١٦٠٠، ١٨٨:٥٧-٢٠١).

وتوافق معظم المذاهب على أنه فى حالة وفاة الزوج، تصبح الزوجة الوصية على الأولاد القصر، مع سلطتها على مصالحهم وأملاكهم، وهكذا أصبحت مؤمنة بنت زين الدين عبدالرحمن الوصية على ابنتها القاصرة صالحة من زوجها المتوفى شهاب التاجر «لترعى شئونها ومصالحها، وتتصرف فيها بالبيع والشراء، والأخذ والعطاء واستلام الدخل أو المنصرف، بكافة التصرفات الشرعية، وتقوم بما يقوم به الأوصياء بشكل شرعى حتى تصل القاصرة المذكورة إلى سن الرشد، عارفة بواجباتها الشرعية، والتصرف الشرعى فى المال (سجلات القسمة العربية، سجلات ١٠٣٥/١٦٢٦، ٢٧:٥٧-٣٩٤).

وعلى نفس النحو عَيَّن القاضى المرأة تاجات بنت زين بن كريم الدين وصية على ولديها، أحمد وخاتون، بعد وفاة زوجها محمد بن محمد بن محيى الدين التاجر.وكان من الطبيعى كوصية أن تدير ثروتهم الطائلة، التى ورثوها عن أبيهما. ويتضمن هذا حق البيع، والشراء، والتجارة وكافة التصرفات الأخرى حتى يصبحوا قادرين على إدارة مالهم (استخدمت نفس الصياغة فى الحالات السابقة) (سجلات القسمة العربية ١٠٣٥/ ١٦٢٥، ٢٦٧:٣٢٢).

وفى حالة أخرى، عيَّن القاضى المرأة رقية بنت سليمان بن محمد وصية على ابنها القاصر محمد من زوجها الشريف يحيى بن على الشامى الصايغ فى خط خان الغورية. وعلى ذلك أصبحت المدبرة لميراث ابنها، مع الحق فى التصرف فى حصة،

ميراثه من أبيه، بالبيع والشراء فى الأملاك، وإنفاق المال على الوجه الذى ترى فيه مصلحته، وباختصار تم تقريرها وكيلة شرعية حتى يصل إلى سن الرشد. (سجلات القسمة العربية، ١٠٣٥/١٦٢٦، ٢٦٧: ٤٧٠-٥٧٢).

نستطيع أن نصل إلى عدة نتائج من الحالات السابقة الموجودة فى مختلف أرشيف المحاكم الشرعية فى مصر.

فيما يتعلق بالصداق، من المهم أن نلاحظ أن صداق الزواج الثانى يدفع كاملا كمقدم. مما يعنى أن الزوج هو الذى أخطأ فى حق زوجته، أو أنه هو الذى يرغب فى ردها. فهى لا ترغب فى أخذ أية ضمانات مستقبلية، ربما لأنها خدعت من قبل، ولذلك كان الدفع مقدماً. علاوة على ذلك ارتفاع قيمة الصداق الذى يدفع للمرأة التى تتزوج من جديد، يوضح أن هذا الأمر يعنى أنه ليس هناك مشكلة للمرأة السابق زواجها فى أن تتزوج من جديد، وهذا هو الحال حتى لو كان الصداق الذى يدفع للمرأة السابق زواجها أقل من صداق البكر، حيث يلعب الوضع الاجتماعى الدور الأهم. وهكذا فالمرأة الثرية، سواء سبق لها الزواج أم لا، فمن المتوقع ارتفاع قيمة صداقها.

كان هناك قبول عام لذرية الزواج السابق، وكان من الطبيعى بقاؤهم مع أمهاتهم. ولا يبدو أنهم كانوا يشكلون عقبة فى زواج الأمهات، وهذا الدليل يوضح خطأ الفكرة القائلة بصعوبة زواج المرأة مرة أخرى فى المجتمع الإسلامى.

ويصرف للمرأة بدل كسوة. وفى بعض الحالات ترغب المرأة فى أخذ تعهد من زوجها على ذلك. وسواء كان ذلك يعنى تنفيذ ما تنصح به الشريعة لصالح الزوجة، أو أن هذا الأمر غير واضح، فإن الأمر يتعلق بالعرف أكثر منه بالشريعة.

وتعتبر المعاملات المالية المتعلقة بالزواج معقدة فى مصر فى العصر العثمانى. ومن الواضح أنه مع الدور الذى تلعبه العائلة فى بداية الزواج فى تحديد قيمة الصداق، فإن المرأة هى التى تدبر شئون العلاقات المالية مع زوجها. وبالنسبة للزواج الثانى، فمن الواضح أن الزوجة هى التى تحدد الأساس الذى سيقوم عليه الزواج.

وفيما يتعلق بالشروط. فيتمتع كل من الزوج والزوجة بفرصة متساوية فى إضافة الشروط الى عقد زواجهما، أو إعادة زواجهما والشروط التى ينص عليها عند الزواج عادة ما تتعلق ب (١) أين سيقيمون: وتعتبر رغبة الزوجة فى عدم الرحيل بعيداً عن مكان عائلتها مؤشراً على الحاجة والتأييد من العائلة. وينطبق هذا بالتساوى على العروس البكر والبالغ. (٢) والمعاملة التى تنتظرها الزوجة من زوجها، ألاّ يسىء إليها. وإذا فعل ذلك، يصبح لها الحق فى تطليقه بدون التخلى عن مستحقاتها المالية. (٣) ألاّ

يجمع عليها الزوج امرأة أخرى، وإذا وقع منه ذلك، يصبح لها الحق فى تطليقه. (٤) ألاّ يسافر الزوج بعيداً عن منزل الزوجية لفترة طويلة، وغالباً ما ينص على الفترة فى العقد. والشروط الأقل انتشاراً مثل رغبة الزوجة فى أن يعيش الزوجين مع عائلتها، أو أن يعيش أحد أفراد أسرتها معهما، ألاّ يعيشوا مع عائلته، أن يصبح لها الحق فى زيارة بعض الأماكن (غالبا عائلتها) وقتما تشاء، أو فى أيام محددة.

إن الصورة التى تقدمها السجلات عن الحياة العائلية ودور المرأة تختلف اختلافات شديدة عما يفترض عادة عن المرأة فى العصر العثمانى. وبعيداً عن أن تصبح المرأة «عبدة» للرجل، محكومة به، فإنها فى الواقع تشارك فى المستويات، حيث تصبح المرأة وصية على ابنها، والوصية المفضلة على طفلها اليتيم وميراثه. كما تحوز المرأة الحق المباشر فى تحديد شكل عقد زواجها، ويفسح لها الطريق للطلاق، عندما يصبح الزواج فى غير صالحها، والأكثر من ذلك أن السجلات توضح لنا أن المرأة الناضجة التى سبق لها الزواج بعيدة كل البعد عن أن تكون منبوذة لا أمل لها فى الزواج من جديد. وفى الواقع فإن الزواج من جديد يشكل نسبة كبيرة من الزواج فى سجلات المحاكم الشرعية. ليس فقط الزواج المعتاد للمرأة ولكن أيضا النضج والخبرة يلعبان دوراً هاماً فى علاقات الجنوسة.

الطلاق بين زبيدة خاتون والسيد عثمان أغا
النساء فى المحكمة الشرعية للروملى
فى القرن الثامن عشر

سيفتلانا ايفانوفا

ترجمة: د. مها حسان

عثرت بالمصادفة في أحد سجلات الأرشيف الخاص بقاضى مدينة سيليسترا، وهو سجل يرجع إلى ١٢٠٦/١٧٩١/١٧٩٢ على حكمين متعلقين بالتسوية التى تمت بين زبيدة خاتون وزوجها السيد عثمان أغا بشأن طلاقها (المكتبة القومية سانت سيريل ومثوديى، القسم الشرقى ٥١، ٢٩ -ب وراه، ٣٠ أ، وثيقة ١). هذان الحكمان يعطيان فكرة عن حياة الأسرة المسلمة والوضع القانونى للنساء كما تحدده المحاكم الشرعية فى بلغاريا العثمانية[1] .

كانت مدينة سيليسترا واحدة من أكبر المدن على الحدود الشمالية الغربية للإمبراطورية العثمانية، وكانت تقع على نهر الدانوب على الجانب الآخر من (الأفلاق والبغدان) والأشياء ومولد افيا، وقد لعبت دورا هاما فى علاقات الإمبراطورية بكل من روسيا والتتار ومنطقة شمال البحر الأسود. وسيليسترا مدينة قديمة بها بقايا لحصن رومانى، وكانت فيما مضى جزء من أسقفية أرثوذكسية قديمة. احتفظت سيليسترا وهى تحت الحكم العثماني بالجزء الرئيسى من سكانها وهم الأرثوذكس وأكثرهم بلغاريين بالإضافة إلى بعض اليونانيين وبعض السكان من محافظة الأشياء. وكان يسكنها أيضا بعض الأرمن بالإضافة إلى بعض المسلمين. كانت سيليسترا مدينة ريفية تموج بالحركة؛ حيث إنها كانت مركزاً للمعلومات وأيضا مركزا عسكريا واقتصاديا؛ مما أثر على الحياة الاجتماعية بها (ديميتروف وجيكيف وتوفيق ١٩٨٨، ٨-١٤٥).

وقعت أحداث الدراما الأسرية التى سنتحدث عنها هنا فى سيليسترا فى نهاية القرن الثامن عشر. لم يولد أى من شخصيات الدراما فى سيليسترا، وإنما ولد عثمان انما كبير حرس المرحوم عابدى باشا[2] فى مدينة القصبة، كما تنبأ بذلك قرارات المحكمة والقصبة مدينة صغيرة بكلينجرى فى الأناضول، ولكن المقام كان قد

استقر به منذ فترة طويلة فى سيليسترا. وتبعا للأعراف المعمول بها فى الإمبراطورية العثمانية فقد اعتبر عثمان مقيماً بصورة دائمة فى المدينة، بينما كانت زوجته زبيدة خاتون التى انتقلت إلى سيليسترا فى فترة لاحقة عن زوجها تعتبر وافدة أى ضيفة.

قام السيد حافظ موسى أفندى وكيل زبيدة خاتون برفع دعوى طلاق، وأخبر المحكمة أن زواج زبيدة وعثمان كانت به مشاكل، وأن عثمان أغا قد هدد زوجته بالقتل شاهراً سيفه فى يده، وأنه هاجمها عدة مرات. وأضاف أن عثمان لعن الدين والملة ثم بعد ذلك قدم للمحكمة فتوى من المفتى تبين أن هذا النوع من اللعن يحتاج إلى إشهار جديد للإيمان وتجديد النكاح، بين المسلمين: «إذا كان زيد قد لعن دين وملة زوجته بكثرة، فلابد من تجديد الإيمان والنكاح وإذا لم توافق هى على ذلك فلابد من الطلاق».

طبقاً لكلام الوكيل فإن زبيدة خاتون التى لم تكن حاضرة بالمحكمة كانت ترفض تجديد الزواج وترغب فى الطلاق من عثمان. كان السيد عثمان أغا حاضرا بالمحكمة وقد أنكر التفوه باللعن؛ فطلبت المحكمة بناءً على ذلك أن يتقدم الوكيل بأدلة قانونية تثبت ما زعمه. وحدث فعلا أن قام شهود مسلمين فضلاء من جيران عثمان وزبيدة ممن كانوا حاضرين بالمحكمة بتقديم هذه الأدلة؛ فقد شهدوا بأن عثمان قد لعن دين زوجته بكثرة. فقامت المحكمة بعد ذلك بإرسال اثنين من أمناء السر إلى زبيدة، وقد أكدت رفضها تجديد الزواج؛ فقاما بتدوين ذلك فى الحال، ثم أخبرا المحكمة بقرارها. كانت الصيغة الختامية قصيرة، كما هو الحال فى كل قرارات المحاكم، استنادا إلى الفتوى حكمت المحكمة بطلاق زبيدة من عثمان. وبناءً على طلب الطرفين تم تسجيل الأحداث التى جرت، كما تم تسجيل الشهود، وكانوا مسلمين ومعظمهم من الجنود العثمانيين.

بعد مرور بضعة أيام، وبالتحديد فى الخامس عشر من رجب ١٢٠٥ الموافق الثالث من أكتوبر ١٧٩٢ تم تسجيل قضية أخرى بالمحكمة تتعلق بنفس الأشخاص، ولكن فى هذه المرة قام عثمان أغا برفع الدعوى[٣]. أولا دفع عثمان للوكيل مائتين وخمسين قرشا هى قيمة المهر المؤجل الذى يستحق سداده عند انتهاء عقد الزواج أو وفاة الزوج، وستين عملة ذهبية صكت فى أستانبول هى المهر المقدم بالإضافة إلى عشر عملات ذهبية فى مصر. كما قدم عثمان الهدايا التالية التى حددتها له المحكمة وهى أربع لفات من الجوخ لحماه مصطفى أغا، ولفتين من قماش الشيت الحلبى لحماته ووالدتها، ولم تكن أى منهما حاضرة بالمحكمة. وأخيرا هدية لأخو زبيدة عبارة عن مسدسين مطليين بالفضة. ثم أعلن عثمان بعد ذلك حلهم من أية مسئوليات بالنسبة للهدايا أو حقوق الزوجية. فى مقابل ذلك أعطى مصطفى أغا للسيد عثمان ساعة فضة كهدية منه، وأعطى الوكيل لعثمان نيابة عن زبيدة جراب للساعة وجرابين للدخان وأيضا

ملابس داخلية وأشياء أخرى، وكانت الأشياء موضوعة فى صرتين. بعد تبادل الهدايا قام مصطفى أغا والوكيل بإبراء عثمان أغا من أية التزامات. وينتهى السجل بالصيغة المعتادة، وهى تم تسجيل الواقعة.

تحد اللغة الرسمية الجافة التى صيغت بها سجلات الدعوى من إمكانية النفوذ إلى فهم أعمق لهذه الدراما الأسرية. ولكى يتسنى الوصول إلى فهم أكثر دقة عن الممارسات الرسمية فيما يتعلق بوضع المرأة القانونى إذا ما قارنا وثائق هذه الحالة بوثائق الحالات الأخرى المشابهة لها. بناءً على ذلك ستقوم الأجزاء الثلاثة التالية بالمقال والتى تتعلق بالزواج والطلاق والانفصال بتحليل نصى للوثائق الخاصة بزبيدة وعثمان ولسجلات أرشيفية أخرى تتعلق بالممارسات القانونية والممارسات الخاصة بالجنوسة. ترجع كل الوثائق إلى القرن الثامن عشر(٤). ومن الأسئلة الهامة المطروحة سؤال إلى أى درجة كانت تتفق زيجات المسلمين فى الروملى مع الشريعة؟ وإلى أى درجة توضح الظروف التاريخية الخاصة بالمنطقة والتاريخ الاجتماعى للأفراد العاديين؟

الزواج

يقوم بعقد زيجات المسلمين فى العادة إما الإمام أو القاضى، ويجب عليهما أن يتبعا شروط الشريعة. ولكن الاحتفال بالزواج يكون حسب عادات الدولة المسلمة المعنية. هناك ما يشير إلى أن فى وسط روميليا كانت هناك منذ القرن السادس عشر محاولات لتكون عقود الزواج مبنية على أساس يتفق مع الشريعة. وقد زاد هذا الاتجاه خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهى نفس الفترة التى زاد فيها تسجيل الزيجات. وعلى الرغم من ذلك فإن عقود الزواج المسجلة حتى فى القرن التاسع عشر كان معظمها مجرد توثيق للزواج وليست عقود كتابية من نوع الزيجات الشرعية. وكان البند الخاص بالزيجة فى السجل قصيرا، وكثيرا ما كان غير مؤرخ، ولا توجد به معلومات أكثر من أسماء الزوج والزوجة والوكلاء وصيغة الطلب والقبول وأسماء الشهود وقيمة المهر (س٨ ص٩٢-٩٣، س١٩، ص١و٢ صفحة الغلاف وثيقة ٣، س٣٨، ص٩١، وثيقة١) وأيضا لا يوجد فى الوثيقتين الخاصتين بزبيدة وعثمان؛ أى ذكر لعقد الزواج الأصلى بخلاف المهر المتفق عليه. والمهر- وهو أحد الشروط التى تفرضها الشريعة، وهو الالتزام الوحيد من عقد الزواج الذى يظهر بصورة منتظمة فى السجلات- مكتوب فى بند فى سجلات أرشيف مدينة روس بالشكل المعتاد لعقود الزواج باللغة العربية ومؤرخ عام ١٧١٥، نصه كالتالى: «بسم الله الرحمن الرحيم»، وطبقا للشريعة، قام قاضى مدينة روس عبدالله ابن الحاج إبراهيم بعقد زواج عبدالعاطى على هوى بمهر قدره مائة ألف أقجة فى حضور إثنين من الشهود (سجل اه، ورقة ٣٤أ، وثيقة١)(٥). ومن الواضح أن المهر كان أساسيا فى زيجات المسلمين فى الروملى.

فى القرن الثامن عشر كان يذكر المهر ككل أو غير مجزأ، ولكن تغير ذلك فيما بعد؛ حيث يتضح من الوثائق المتأخرة فى القرن الثامن عشر أن المهر كان يتم تجزئته إلى جزئين أحدهما يدفع عند الزواج. ومن السجلات يتضح أن العروس كانت فعلا تتسلم هذا المبلغ عند الزواج، وكان يبقى فى حوزتها فيما عدا حالات الخلع؛ لأن المهر يظهر بصورة منتظمة فى سجلات الميراث للزوجات المتوفيات.

تضمن الزواج منذ الجزء الأخير من القرن الثامن عشر تبادل الهدايا، وكانت هذه الهدايا غالبا ما تكون ملابس وأغطية أسرة؛ فعندما طلقت عائشة من الحاج عمر بالخلع تنازلت عن مؤخر قدره سبعين قرشا ومرتبة ولحاف ووسادتين وخمسة أطباق نحاسية وحوض وإبريق للوضوء وصندوق مرسلين (٥٢، ورقة أ ٣٥، وثيقة١)؛ كذلك حصلت كرومان خاتون من قرية بالقرب من روس على طلاق بالخلع مقابل موسلين بقيمة عشرة قروش وأربعة كيلو جرامات من القمح وعجلين أسودين (سجل ٥١، ورقة٢ل، وثيقة٢) كما حصلت إمرجلسن من روس على الخلع مقابل ٢٤ قرشا مؤخر وعجل أسود دونم واحد من مزرعة عنب (٥١، مخطوطة ٣٤ب ووثيقة٧). وهذه الحالات للطلاق عن طريق الخلع تختلف عن طلاق زبيدة خاتون التى حصلت فى تسوية الطلاق على جزئى المهر، وقام عثمان بتسليمهما لوكيلها. تدل هذه الأمثلة على التباين الشديد فى حالات الطلاق والتسوية. ذلك أن التسوية كانت تتحدد تبعا للاتفاقات السابقة والشروط التى مهدت للانفصال. لم يكن تسجيل شروط الزواج يحدث بصورة دائمة، ولم يكن هناك نص يجعل من تسجيل الزواج شرطا شرعيا. هنا يمكننا ذكر النفقة التى كانت حق لأى زوجة من زوجها. وهناك وثائق عديدة تشير إلى سداد هذه النفقة بالرغم من عدم كونها قد حذدت فى تسجيل الزواج (مرجون٩٩-١٠٠).

على الرغم من كون الشريعة تسمح بتعدد الزوجات، إلا أن المسلمين فى الروملى كانوا فى غالبية الأحوال يكتفون بزوجة واحدة (س٨، ص٤٩) وثيقة ١؛ر٥٠، مخطوطة ٦٢أ، وثيقة ٢، ر٥٣، مخطوطة ٣أ وثيقة٥، ره؛ ر٥، مخطوطة٣أ وثيقة٢). ولكن كان شائعا أن يتزوج الرجال والنساء المسلمين أكثر من مرة، وهذا واضح من الشرط الذى يجعل من الضرورى فى أن عقد زواج جديد لامراة سبق لها الزواج أن ينص على أن الزواج الأول لم يعد قائما (س٨، ص٩٥، وثيقة٥). كان يأخذ عقد الزواج شكل قرار محكمة يعطى للعروس الحق فى الزواج مرة أخرى، كما ينص على حل الزواج السابق، ويذكر أسماء الشهود (س٨، ص٤٧، وثيقة١ و٣). أكثر الأسباب التى كانت تعطى المرأة الحق فى أن تتزوج مرة أخرى هى الطلاق، ولكن كانت هناك أيضا أسباب أخرى خاصة بالمسلمين فى الروملى. فعلى سبيل المثال أولى شاهدين بأن زوج أمينة قد تنصر (وهو سبب شرعى للطلاق) وأنها ترغب فى الزواج من رجل آخر (س٨، ص٤٧،

وثيقة١). وهناك حالة طلاق تضمنت شهادة الشهود بوجود شرط مسبق بأن رحيل الزوج يكون سببا للطلاق (س٨، ص٨١، وثيقة٥، س٨ ص٤٧، وثيقة٢). وقد عقدت جلسة المحكمة بناءً على طلب الزوجة التى دونت الجلسة ما قالته «أنا أرغب فى الزواج من رجل آخر».

تبعا للقوانين التركية كان من الضرورى أن تعقد كل الزيجات فى المحكمة ويوجد فرمان صادر سنة ١٧٠٠ يوجه فيه التوبيخ لقاضى ڤيدين لقيامه بأعمال معينة منها أنه قد اعتاد الانتقال من قرية إلى أخرى بدون مطالبات، وأنه كان يقيم فى بيوت الرعية ويتولي تقسيم الميراث مغاليا فى قيمة الأملاك، كما كان يعقد الزيجات مقابل أتعاب. إذا أخذنا فى الاعتبار الطبيعة التعاقدية لزواج المسلمين فمن المرجح أن النساء كانت تفضل الزواج فى المحكمة لعدم وجود سوى طرق قليلة أخرى لضمان حقوقهن فى حالة قيام نزاع فى المستقبل مع الأزواج على سبيل المثال، من أجل المطالبة بحقها فى المهر وهو ثمانمائة أقچة أحضرت الأرملة هوى ابنة أحمد باشا شهودا كانوا حاضرين بالمحكمة أثناء عقد زواجها وتوثيقه (س٨، ص٦٩، وثيقة٢).

ولكن الظروف فى الروملى كثيرا ما كانت تفرض اللجوء إلى حل وسط بين ما تستوجبه الناحية الرسمية من أن يقوم القاضى بإتمام الزواج فى المحكمة والاستحالة العملية لتطبيق هذا الشرط. فهناك وثيقة من القرن الثامن عشر توضح هذا الحل. وهى موجهة إلى قاضى المحل (أى الحى) الذى تقطن به العروس، وتخول له الحق فى عقد زواج الآنسة الفاضلة التى ترغب فى الزواج والعريس أمام شهود نظير المهر المتفق عليه «إذا لم تكن هناك موانع شرعية» (سجل ٥١، ورقة١أ، وثيقة٣)(٦).

يوضح هذا المثال الدور الرسمى الهام لإمام المحل. وتؤكد مصادر عديدة شيوع إتمام الزواج فى حضور إمام المحل (س١٤، وثيقة٢). فهو الذى يتأكد من إتمام الاحتفال الدينى، ومن تطبيق الشروط الشرعية، ومن أن الزواج صحيح وقانونى. بالإضافة إلى ذلك فبحكم أن إمام المحل كان يعيش وسط الناس، فقد كان على دراية بحالة كل منهم الزوجية، وهذه المعلومات كانت هامة جدا فى إثبات حق المرأة التى سبق لها الزواج فى أن تتزوج مرة أخرى؛ أى أنها قد طلقت وأمضت العدة. وكان الناس يعتبرون أن الإمام بحكم معرفته بالأمور الدينية وانشغاله فى الشئون الإدارية للمواطنين هو الأقدر على تقييم أوضاع معينة. ولكن كانت هناك حدود واضحة لمهامه. وهذا ما توضحه حالة مذكورة فى سجل أرشيف ڤيدين لسنة ١٧٠٤. فقد أعلنت مريم خاتون أن زوجها أحمد الذى كان يعيش فى أستنانبول قد طلقها منذ سنتين، وأنها الآن ترغب في الزواج من رجل آخر، ولكن إمام المحل الذى كانت هى قد استدعته إلى

المحكمة وهو بيرم أفندى منع الزواج زاعما وجود موانع شرعية، وبعد سماع شهادة شاهدى الطلاق حكمت المحكمة بأن الطلاق سارى بالفعل، وصرح القاضى بإتمام وتسجيل زواج مريم خاتون الجديد (س١٤، مخطوطة ١٧ب، وثيقة١).

الطلاق

كان طلاق زبيدة خاتون والسيد عثمان من نوع التفريق؛ أى الطلاق الذى يتم عن طريق المحكمة، وكان هذا الطلاق ضروريا عندما تكون المرأة هى التى بدأت الطلاق. كان لابد للمرأة أن تقدم سببا للطلاق لكى تحصل على حكم بالطلاق من المحكمة. ولكن للأسف لا توضح سجلات الأرشيف ما إذا كانت أسباب منح الطلاق هى نفس الأسباب التى تبيح طلاق المرأة من الناحية الشرعية ومنها العجز والجنون والأمراض المستعصية، أو كما هو الحال فى بعض المذاهب عجز الزوج عن إعالة الزوجة (النحال ١٩٧٩، ٤٧). ربما كانت الحالات التى تذكرها السجلات ينطبق عليها الإخلال بالشريعة، ولذلك منح الطلاق، ولكن لا يمكن الجزم لعدم وجود أدلة واضحة على ذلك. ولكن الفتاوى تكشف عن عدد أكبر من الحالات منها بعض العلات وبعض حالات الظهار (فيظى ١٩٤٧، ١٦٢-١٦٣). وكان أكثر أنواع الانفصال شيوعا هو الخلع، وفى هذه الحالات كانت الشكاوى بوجه عام هى «لم تكن حياتنا معا طيبة» أو «كانت هناك خلافات ونزاعات بيننا»، أو «لم يكن هناك تفاهم بيننا» وفى حالات قليلة كان يضاف إلى هذه الصيغ أن الزوج قد اعتدى على الزوجة. وكانت هذه الأسباب كافية للخلع، ولكنها لم تكن كافية لأنواع أخرى من الطلاق تكون أفضل لمصلحة الزوجة. توضح سجلات الأرشيف- فى القرنين السابع والثامن عشر - أن طلاق الخلع كان سائدا، وذلك فى الغالب بسبب أن تلك الحالات كان لابد أن تتم فى المحكمة. كان من الطبيعى فى الخلع أن تتنازل المرأة عن أى حق مالى لها عند الزوج بما فى ذلك المؤخر والنفقة الخاصة بها ونفقة الأطفال. وعلى ذلك فعندما طلقت هوى خاتون، وهى من ڤيدين، من زوجها فى ١٧٨٣ بالخلع، اضطرت إلى التنازل عن النفقة بالإضافة إلى ألف أقجة كانت متبقية لها عند زوجها من مبلغ المهر المنصوص عليه بالعقد وهو أربعة آلاف أقجة، والذى تعهد الزوج بدفعه عند الزواج. ولكن الزوج- وكان يعمل دباغا ويدعى حسين بيز- اشترط أن تتنازل عن الدّين لكى يوافق على طلاق لم يختاره هو (س٤٠، ورقة٤٦ب، وثيقة١). وهناك امرأة أخرى من روس تدعى هوى أيضا كانت قد تسلمت مبلغ ثمانية قروش من مبلغ المهر وهو ثمانية عشر قرشا عند الزواج، وعندما طلقت بالخلع تنازلت عن العشرة قروش المتبقية لها من مبلغ المهر (س٦، ورقة٣٤أ، وثيقة١). وفى بعض الأحيان كانت تقوم الأم بالإنفاق على الأولاد، وبذلك يتحرر الرجل من تلك المسئولية. فى مثل هذه الحالات كان حكم الطلاق يحتوى على فقرة منفصلة تبين من هو

والد الأطفال، وأن أمهم ستكون مسئولة عن نفقاتهم كلها خلال فترة الحضانة وهى تسع سنين للبنت وسبع سنين للولد. بالنسبة للحامل كانت فترة دفع النفقة هى حتى سن التاسعة، أى مثل سن الحضانة بالنسبة للبنت (ديمتروف ١٨٩٣-٩٤، ١٣٤ و١٣٦).

كان الحصول على الطلاق أفضل بالطبع من الناحية المالية بالنسبة للمرأة المسلمة (حيث إنها تحتفظ بكافة حقوقها المالية). ولكن إجراءاته كانت أكثر تعقيدا، وكان من الضرورى أن تعطى المرأة سببا قويا للطلاق مثل الإساءة البدنية أو العقلية إليها، والتى من الممكن أن تكون بسبب اللعن، كما كان الحال فى واقعة طلاق زبيدة من عثمان التى كان الزوج يسيىء فيها إلى زوجته بدنيا، كما كان يصب عليها اللعنات مما أعطى سببا أقوى للتفريق.

كان لابد من إثبات وجود أسباب للطلاق عن طريق الشهود، بينما لم يكن الطلاق بالخلع يتطلب كل هذه الإثباتات. توجد فى سجل أرشيف* صوفيا حالة طلاق تمت فى سنة ١٧٢٨ سببها اللعن. فى هذه الحالة ذكر القاضى فتوى حصل عليها الطرف الطالب للطلاق من المفتى[٧]. بوصفه وكيلاً عن ابنته قال مصطفى عجبه والد زينب فى حضور زوجها إبراهيم يس إن «إبراهيم قد لعن دين وملة ابنتى، ولذلك أطلب أن تطلق منه». أنكر الزوج ذلك فطلبت المحكمة تقديم دليل على ذلك. وقد أكد كلام مصطفى عجبه شاهدين مسلمين.

استناداً إلى الشهادة وإلى الفتوى الشرعية التى قدمها الوكيل وأخذتها المحكمة فى الاعتبار والتى تقضى بأن قيام الرجل بلعن دين الزوجة يعد سببا للطلاق فقد قررت المحكمة تطليق الزوجة، وتأمر بأن يدفع لها الزوج مبلغ عشرة آلاف أقجة.

إن الأهمية التى يعطيها الإسلام للأقوال والعبارات الشخصية أمر مدهش، وهذا يعطى مصداقية للافتراض الذى يذهب إلى أن من الجائز أن الزوجات كن يقمن باستغلال بذاءة عابرة يتفوه بها الزوج أو استسلام للغضب أو عدم أهلية الزوج من الناحية القضائية للحصول على الطلاق مع الاحتفاظ بحقوقهن المالية.

كان هناك فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بالروملى الطلاق الرجعى والطلاق البائن. فى تلك الحالات كانت الزوجة عادة ما تطلب الطلاق بناءً على شروط معينة موجودة فى عقد الزواج أو شروط يكون الزوج قد حددها قبل السفر إلى جهة ما قائلاً إنه إذا لم يعد خلال فترة معينة تعد زوجته طالقا. فمثلاً فى ١٧٧٥ حدد زوج فاطمة من قيدين مهلة مدتها ثلاثة شهور وزوج عائشة من روس مدة ستة شهور. فى بعض الأحيان كان تسجيل الطلاق يتم بناءً على إصرار والد الزوجة الذى كان يتولى

الإنفـاق عليـهـا فى غـيـاب زوجـهـا . من الواضـح أن أسـرة الزوجـة لم تكن دائمـا على استعداد لأن تعولها أو ربما كانت غير قادرة على ذلك وهو يوضح أن الزواج كان مهماً لكى تجد المرأة مصدراً للإعاشة.

فى بعض الأحيان كان تعتور هذا الطلاق المشروط مشاكل. على سبيل المثال قد ترغب الزوجة التى طلقت طلاقا مشروطا فى أن تتزوج مرة ثانية، فكان لابد أن تثبت أن الزواج الأول قد انتهى، ولإثبات ذلك كان يحتاج إلى شهود. فى ١٧٧٣، اشتكى بوشناق كوجك أحمد باشي من مدينة روس إلى المحكمة أن زوجته فاطمة قد تزوجت أثناء غيابه فى عمل، ولكن الزوجة أصرت على أن زوجها قد طلقها طلاقا بائنا قبل سفره، وعندما رغبت فى أن تتزوج مرة ثانية أثبت وكيلها من خلال شهود أن زوجها قال عند سفره قبل ذلك بثلاثة شهور «إذا لم أعد خلال عام، سوف تكونين حرة». وقد قبلت المحكمة شهادة الشهود وسمحت بالزواج الجديد. هذا لا يعنى أن سفر الزوج فى حد ذاته يعد سببا للطلاق. فهناك حالات لزوجات طلبن نفقة مالية من أملاك الزوج المسافر ولم يرد ذكر للطلاق، ولكن فى العادة كان عند سفر الزوج يتم كتابة بيان خاص بالطلاق، وبعد سفره كثيرا ما كانت تصل إلى الزوجة ورقة الطلاق، هناك حالة من سجل أرشيف ڤيدين خاصة بعلى أوده باشى زوج اريزا خاتون الذى غاب عن بيته لمدة ثمانية شهور قبل أن تصل زوجته ورقة الطلاق، ونظرا لأن ورقة الطلاق كانت غير مؤرخة فقد اعتبر تاريخ تدوينها بسجل الأرشيف هو بداية فترة العدة.

لا يبدو أن تسجيل الطلاق كان إجراءاً قانونياً متبعا، ولكننا نعرف عن حالات الطلاق بطريقة غير مباشرة من الوثائق العثمانية التى لها علاقة بعواقب هذا الطلاق مثل تحديد نفقة للزوجة والأطفال أو المؤخر. فعلى سبيل المثال نحن نعلم بتطليق مصطفى لروكيه من الإجراءات القانونية التى بدأتها ضده لكى ترغم على سداد مبلغ ٦٧ قرشا كان مديناً لها بهم، وهى بقية المهر، فضلا عن مؤخر الصداق، ردا على ذلك أحضر محمود شاهين شهودا بأنه قد دفع لروكيه مبلغ السبعة وستين قرشا. فى حالة أخرى ترجع إلى عام ١٨٠٥ رفضت نفيسة أن تأخذ من زوجها أية حقوق مالية على الرغم من تطليقه لها.

هناك حالات قليلة لأزواج قاموا بتطليق أزواجهن واتخاذ كافة الإجراءات القانونية، ثم رغبوا بعد ذلك عندما أصبحت الزوجات على وشك الزواج من آخرين فى استعادة الزوجات، فقاموا إما بإنكار حدوث الطلاق أو برد الزوجة علناً. توجد فى سجل الأرشيف الخاص بمدينة ڤيدين لسنة ١٦٦٩ نسخة من فرمان صدر فى إدرنه وهو موجه لقاضى ڤيدين يخبره بأن صايمه التى تقطن فى لوم بالانكا قد قدمت

التماسا إلى القصر تخبر فيه السلطات أن زوجها شعبان قد تركها، وبعد انقضاء فترة العدة تزوجت من آخر يدعى محمود. ولكن الزوج الأول قام بردها مدعيا أنه تركها على غير إرادته وأصر على أن تعود إليه، كما حصل على فتوى تسانده من شيخ الإسلام. وطالبت صايمه فى التماسها إلى القصر أن يتوقف زوجها عن مضايقتها. فقامت السلطات رداً على ذلك بإصدار فرمان إلى القاضى يأمره بحسم هذا النزاع بما يتفق مع الشريعة، ويبحث الأمر وإذا اتضح أن ادعاءات مقدّمة الالتماس سليمة؛ فعليه أن يمنع شعبان من مضايقتها.

كانت النتائج المالية- كما سبق وأن ذكرنا- أهم جزء من الطلاق. فى الخلع كانت الزوجة تفقد جزءًا من أو كل حقوقها المالية، ولكن فى الطلاق كانت المرأة تحصل على تعويضات مالية بالإضافة إلى المؤخر والنفقة خاصة فى حالة أن يكون الطلاق على غير إرادتها ودون أى خطأ منها، كان الوضع فى الروملى مختلفاً عنه بين بقية المسلمين؛ حيث لم تكن هناك نفقة خاصة للزوجة خلال فترة العدة، ولكن كان طبيعياً أن يتم دفع نفقة للزوجة والأولاد.

إن تبادل الهدايا عند الطلاق عادة خاصة بالروملى. ربما كانت هذه العادة بمثابة التنازل عن هدايا الزواج التى من الجائز أن تكون قد قدمت مؤخراً. هناك حكايات مدونة تصف الهدايا التى كانت تقدم فى الطبقة الوسطى التى تعيش فى المدن عند الزواج. كان يقدم للزوجة علبة مجوهرات من الفضة ومرآة يد وأشياء أخرى للزينة. كما كانت تُقدِّم هى كهدية علبة نشوق وشال كشمير. وكانت الحماة تقدم للعروس بضعة ياردات من الحرير الأحمر وسلة من الحلوى كانت توضع على الأرض، وكانت العروس تمشى عليها حين تذهب لتقبيل يد حماتها. وكان أبوىّ العريس يدفعان هدية مالية، أما أبوى العروس فكانا يقدمان دثار وبطاطين وأوعية وسجاجيد ومجمرة. وعلى ذلك فربما كان تبادل الهدايا عند طلاق زبيدة وعثمان نوعا من التعويض المالى عن هدايا الزواج.

الهجر:

لم يكن الطلاق الحل القانونى الوحيد لمشاكل الزواج، فتوجد أدلة فى سجلات الأرشيف على أنه كانت هناك عدة حالات ترك الزوج فيها زوجته بدون طلاق رسمى ولم يترك لها نفقة. بعد ذلك بفترة قليلة كانت الزوجة تتقدم إلى القاضى وتطالب بالحصول على نفقة على حساب زوجها إما من أملاك معروف أنها تخص الزوج أو عن طريق الاقتراض، وقد أعلنت إمهانى خاتون ابنة على، وهى من روس، فى المحكمة أن زوجها حسين قد تركها منذ خمسة أيام وذهب إلى قرية شيرنوفى. وتم تخصيص مبلغ اثنين باره كنفقة لها وإصدار وثيقة بذلك لها. وأيضا هناك عائشة خاتون من فيدين التى

هجرها زوجها الجندى أحمد، وكتبت إلى بلاط السلطان من أجل الحصول على حقها فى النفقة. وكان الرد عبارة عن فرمان تم إرساله إلى قاضى ڤيدين يأمره بأن يتعامل مع المشكلة بطريقة تتفق مع الشريعة. وكان تفسير الشريعة هو أن يؤتى بالزوج إلى المحكمة إذا لم يكن قد مرَّ خمسة عشر عاما، وتتخذ معه إجراءات تتفق مع القانون والعرف.

من الواضح أن فى كل هذه الحالات كانت الزوجات تستخدم حقها الشرعى فى أن يقوم الزوج بالإنفاق عليها . ولم يكن مبلغ النفقة يحدد كمبلغ إجمالى وإنما كنفقة يومية غير محددة بمدة معينة. غالبا ما كان يتم الإشارة إلى وجوب تخصيص مبلغا ملائما وهذا يعكس القاعدة الشرعية بأن التزامات الزوج المسلم تجاه أسرته مرتبطة بمقدرته المالية.

هناك حالات أخرى كانت الزوجة المهجورة تسعى فيها للحصول على نفقة لأولادها . كان من المتفق عليه أنه بموجب الدين الإسلامى على الرجل أن ينفق على الأطفال، ولذلك كانت المحكمة تحدد نفقة مناسبة، وتعطى للأم إذناً يخول لها الحق فى الاقتراض باسم الزوج، ولم تكن المدة التى يجب على الأب أن ينفق فيها على الأطفال محددة زمنيا على الرغم من أنها كانت محددة فى حالة الأمهات اللاتى ينفقن على أولادهن بعد طلاق الخلع.

إن الإشارة إلى تدخل المحكمة الشرعية فى إجراءات الطلاق لها أهمية خاصة؛ حيث كانت مشاكل الأسرة والزواج تحل عن طريق القاضى الذى كان يجسد السلطة الإدارية والقانونية الرئيسية فى الإمبراطورية العثمانية، ولهذا دلالات هامة على الوضع القانونى للنساء فى المجتمع.

الإجراءات القانونية

فيما يتعلق بجعل الزواج رسميا فى الإمبراطورية العثمانية والدور الذى لعبته سلطات المحكمة الرسمية فى تنظيم العلاقات الزوجية والأسرية، من الجدير أن نلاحظ الإجراءات القانونية نفسها؛ لكى نؤكد تأثيرها المباشر على النظام القانونى وعلى وضع المرأة فى المجتمع.

لم تكن زبيدة خاتون موجودة بالمحكمة أثناء زواجها من عثمان، ولكنها اتخذت كل الإجراءات القانونية عن طريق وكيل. وقد شهد شاهدين على تعيينها لوكيل لها تبعا للإجراءات القانونية المتبعة فى الإمبراطورية العثمانية. جرت العادة على أن يكون

الوكيل أحد الأقارب المباشرين، ولكن هناك حالات كثيرة أخرى اختارت فيها النساء وكلاء من خارج نطاق الأسرة. وكذلك كثيرا ما كان ينوب عن الرجل وكيلا له.

كانت الفتاوى هى أهم سبب قانونى فى حسم القضايا كما يتضح من طلاق زبيدة وعثمان. ولم تكن الفتاوى ملزمة عند إصدار الحكم، ولكنها كانت تحدد مسار الجلسات. وفى أغلب الأحيان كان يطلب تقديم دليل عن طريق شهود ثقة من أجل الحصول على نتائج قانونية تتواءم مع الفتوى. كانت شهادة الشهود تعد أقوى أدلة الإثبات فى المحاكم العثمانية، ولم يكن يعلو عليها أى مستند رسمى أو قانونى. تصف سجلات الأرشيف الشهود غالبا بأنهم ثقة وأصحاب دراية أو أن واقعة معينة قد حدثت بحضورهم، وهكذا فإن الجيران أصحاب الدراية الذين يعيشون فى روس أدلوا بشهادتهم لصالح إبراهيم فى عام ١٧٣١ قائلين إن زوجته السابقة هوى طلبت منه أن تطلق بالخلع مقابل أن تتنازل له عن كافة حقوقها المالية هى وابنها. وحكمت المحكمة بناءً على ذلك ضد الزوجة. لم يكن هناك من الناحية القضائية ما يمنع من استدعاء المرأة إلى المحكمة للشهادة، ولكن عندما كان يتم استدعاء النساء إلى المحكمة كانت شهادة الرجل تعد بمثابة شهادة امرأتين. ولم تكن شهادة النساء وحدهن كافية، بل كان من الضرورى أن يكون أحد الشهود رجلا (النحال ١٩٧٩). توضح الوثائق أن النساء قليلا ما كن يظهرن كشاهدات فى المحكمة بالرغم من أنهن كن كثيرا ما يظهرن كطرف فى نزاع. كانت النساء تعتبر صاحبة معرفة فى معظم الحالات التى تدعى فيها للأولاد بالشهادة. فعلى سبيل المثال، عند التحقيق فى حالة المتغيبين عن المنزل، كان يتم سؤال أهل البلدة والأقارب المباشرين ومن ضمنهم النساء، وفى بعض الأحيان كن هن الشاهدات الوحيدات. هناك حالة حدثت فى القرن السابع عشر؛ حيث طلبت إحدى زوجات على باشا أن تحصل على نصيب ابنها من الميراث، كان الطفل قد مات عند الولادة، ولكن مقدمة الطلب حاولت أن تثبت أنه وُلِد حياً بعد وفاة أبيه بشهرين ونصف، وقدمت شاهدتين مسلمتين فى المحكمة كانتا موجودتين أثناء الولادة، وعلى ذلك كان بإمكانهما الشهادة بأن الطفل ولد حيا وسمى حسين وأنه حرك أطرافه.

وأخيراً من الممكن أن نقول إنه كانت هناك إجراءات موحدة تمكن المرأة من الحصول على الطلاق فى المناطق الوسطى من الروملى. إن العدد الأكبر من حالات الطلاق المسجلة سعت إلى طلبها النساء، كما هو موضح فى سجلات الأرشيف، وكان على المرأة أن تقدم أدلة معقولة تدعيما لطلب الطلاق خاصة إذا كانت تسعى للحصول على تعويض مالى من الزوج، وتوضح الوثائق فى نفس الوقت أن الرجال كانوا يبحثون عن كل الطرق الممكنة لتخفيض التعويض المالى الذى كان عليهم أن يدفعوه لمطلقاتهم. هناك حالة مدونة بسجل أرشيف مدينة روس سنة ١٧٣٧ تم الوصول فيها إلى تسوية.

كان على باشى قد طلق زوجته ثم رفض أن يدفع لها مبلغ أربعين قرشا وهو المبلغ المتبقى من مقدم المهر، واضطرت إلى اتخاذ إجراءات قانونية. ومن خلال الوساطة وافقت الزوجة على مبلغ عشرين قرشا. يكشف هذا المثال عن أن النظام القانونى كانت له حدود؛ حيث كانت هناك صعوبة فى تطبيق قرارات المحكمة خاصة فى الأماكن التى كان الناس فيها كثيرى الانتقال.

بالإضافة إلى ذلك كثيرا ما كانت النساء تضطر إلى دفع مبلغ ثمنًا للتحرر من علاقات أسرية غير مرغوب فيها، ويدل على ذلك العدد الكبير من النساء اللاتى كن يقمن بتربية الأبناء وحدهن. فى ١٧١٧ حصلت هوى على الطلاق بالخلع مقابل التنازل عن ألف قرش هى مهرها والتنازل عن النفقة أيضا، وفى ١٧١٦ قبلت روكيه ابنة عثمان من قيدين الخلع متنازلة عن مهر قدره ألف أقجه وعن نفقة الطفل الذى كانت لا تزال تحمله حتى سن التاسعة. أما عائشة ابنة حسين من روس فقد حصلت على الخلع مقابل التنازل عن مهر قيمته ٢٨ قرشا وعن نفقتها، كما قبلت أن تتولى هى مسئولية الإنفاق على ابنتها.

تكتسب هذه الجرأة (ومن الواضح أنها كانت مبنية على تقدير جيد للفرص فى المستقبل) دلالات أكبر إذا ما قورنت بحالات أخرى موثقة اضطر الزوج فيها أن يدفع نفقة لأبنائه. ففى ١٧٣٦، حكمت محكمة روس للطفل القاصر على بمبلغ أربعة أقجه يوميا كنفقة. وفى ١٧٠٤ طُلقت قدرية من زوجها الحاج على، وطلبت من المحكمة ٢٠ أقجه يوميا لابنها القاصر مصطفى الذى كان فى حضانتها، وحصلت على المبلغ(٩).

توضح المادة الوثائقية التى قدمناها أن الوضع بالنسبة للزوج المسلم كان أفضل بكثير منه للزوجة المسلمة، على الأقل كان الرجل المسلم قادرا على حل معظم مشاكل الزواج بدون تدخل المؤسسات، بينما كان الأمر يختلف بالنسبة للنساء. ولكن إتاحة بعض الفرص الرسمية للنساء كان ميزة كبيرة وإن كنا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان ممكنا فعلا للنساء الإفادة من هذه الفرص، وما إذا كن قد أفدن فعلا منها. من الصعب على شخص معاصر أن يفسر مصادر لا تعطى كم التفاصيل الهائل الذى تعطيه كتابات الرحالة والحكايات المكتوبة. ولكن على الرغم من أن ما تسجله سجلات أرشيف القضاء هو الممارسات القضائية ذات الطابع الرسمى للغاية، إلا أنها تعطى فرصة فريدة للبحث فى العلاقات بين الجنسين والعادات الخاصة بالأشخاص العاديين فى المجتمع العثمانى.

الهوامش:

١- بصورة عامة أقصد مقاطعات وسط البلقان فى فترة الإمبراطورية العثمانية، وأطلق عليها اسم الروملى

٢- هذه إشارة فى الغالب للحاج عابدى باشا والى سيليسترا الذى مات فى ١٢٠٤م.

٣- رئيس فرقة السيبسى وهى إحدى الفرق العسكرية العثمانية التى كانت تقوم بتصنيع وصيانة الأسلحة والذخيرة للجيش.

٤- القسم الشرقى، مجموعة سجلات الأرشيف: فيدين -5401737, 1720-1921 /1702-1713/58 5381 1739 549/1779-1779-1782- Rousse Rs/ 1709-1721, Rs1/ 1715, R52/1734-1735,R6/1736-1709-1709-1791- Silistra, Rso/ 1792-1792-Safia, 523/ 1791-1794. Hadjialu Razadjik now Dobrch, 542/ 1798-1803. سجلات الأرشيف التى تم الاستشهاد بها هى جزء من ١٠٧ سجل ترجع إلى القرن ١٨ محفوظة بالأرشيف. وقد أخذت فى الاعتبار سجلات الأرشيف للقرنين السادس عشر والسابع عشر من نفس المجموعة.

٥- أود أن أعرب عن شكرى لـ أ. ستويلوفا لمساعدتها فى ترجمة هذه الوثيقة انظر وثيقة مشابهة فى اكيف ١٩٨٤.

٦- انظر J. Anderson 1950,2,359 لمحظورات وموانع إتمام الزيجات فى الإسلام.

٧- انظر Ottoman Sources on the Islamization Processes in the Balkans 16-19, 293-97 للفتاوى المتعلقة بضرورة تجديد الإيمان والزواج بعد السباب.

٨- الأب فى طلاق الخلع R52,yo2.B dsc2 ، الابن RI.jal4- A, Doc 6 الأخ فى طلاق الخلع Rs1, Jal33-A- doc1 ؛ الأم فى استلام المهر من والد الزوج المتوفى Rs jal. 10- b dsc. 2، الزوج فى النزاع مع حماته بخصوص عقارات Rs1,Jal 17-A doc3، خالة الزوجة فى الخلع s40, Jal 20-B, doc1.

٩- 538, Jal-6-A, doc1. أنظر أيضا R4, Jal 121-B, doc6 ؛ نفقة الطفل المولود بعد حدوث الطلاق؛ R4, Jal. 8-B,doc1 زوجة مسيحية طلقت من زوجها المسلم وتسلمت المهر.

المرأة المسلمة فى المحاكم من واقع سجلات يافا وحيفا فى العصر العثمانى المتأخر
بعض الملاحظات المنهجية *

إيريس آجمون

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

لقد كان على دراسات التاريخ الإجتماعى المتعلقة بالنساء والأسرة فى المجتمع الإسلامى، أن تعتمد – حتى وقت قريب – على مصدرين أوليين، وهما أدبيات الفقه الإسلامى؛ وانطباعات الرحالة الذين كان معظمهم من الأجانب. ولكل من هذين المصدرين سلبياته الملازمة له. فالأول لا يعطى المؤرخ فرصة لتتبع التغيرات الإجتماعية فى مناطق وفترات زمنية مختلفة، كما أن الصورة التى يقدمها كمصدر قانونى تبقى ناقصة نظرا لافتقاره لطابع القانون العرفى. أما ثانيهما فيعانى من كونه محملا بوجهات نظر الرحالة الشخصية بما فيها من مفاهيم وأحكام مسبقة، وأوهام، ومن القدرة المحدودة عادة لدخولهم عالم الحياة الخاصة للأسرة، وللطبيعة المتفرقة لتلك الانطباعات.

وقد تزايد إعتماد المؤرخين فى السنوات القليلة الماضية على مصدر ثالث لإعادة البناء التاريخى، وهو السجلات. ونعنى بها سجلات المحاكم الشرعية، التى حفظت بشكل كلى أو جزئى فى مختلف بقاع الإمبراطورية العثمانية، والتى تحتوى على وثائق المحاكمات والإجراءات القانونية الأخرى التى جرت فى تلك المحاكم. ويمكن للمؤرخ اعتمادا على تلك السجلات، بالإضافة إلى مصادر محلية أخرى (الفتاوى، المصادر الديموجرافية الأرشيفية العثمانية: تسجيل السكان، حوليات الولايات، وغيرها) أن يرسم صورة أكثر دقة وتفصيلا للتاريخ الاجتماعى للمرأة المسلمة. فبينما تؤكد الصورة الناتجة عن تلك الدراسات بعض المعارف القائمة بالفعل، نجدها فى حالات عدة تختلف مع عدد من المفاهيم المتعارف عليها، كما أنها تسهم فى إلقاء الضوء على تطور عدد من الأنماط الإجتماعية عبر الزمن.

لقد كانت يافا وحيفا تمران، فى الفترة المتأخرة من العصر العثمانى، بعملية تطور سريعة من الناحية المدنية والديموجرافية، وما لبثتا أن أصبحتا أهم مدينتين –

* هذه نسخة معدلة من الورقة التى قدمت أساسا فى المؤتمر الدولى السادس للتاريخ الاجتماعى والاقتصادى للإمبراطورية العثمانية وتركيا، أكسن – بروفنس، يوليو ١٩٩٢

ميناءين فى فلسطين، مجتذبتين العديد من المهاجرين من كل أنحاء الإمبراطورية، فضلا عن الأجانب، الذين ساهموا بدورهم فى تكون الطابع الديناميكى والعالمى للمدينتين.

هذه هى خلفية القضيتين المأخوذتين من السجلات واللتين تمثلان موضوع هذه الورقة.(1) ولهدف تلك الدراسة شقان: الأول هو توضيح بعض المشكلات المنهجية التى تطرأ عند استخدام السجلات كمصدر تاريخى، والشق الثانى هو تقديم بعض الموضوعات المتعلقة بظهور المرأة فى المحاكم الشرعية. وأعترف أن هذا الأسلوب مختلف نوعا ما. فعادة ما تلجأ الدراسات المعتمدة على تحليل السجلات للدراسات الكمية، مع استخدام التفاصيل الكاملة لبعض القضايا لتوضيح الظاهرة محل المناقشة. أما المنهج المستخدم هنا فهو منهج معاكس. فقصة القضيتين بروايتها الكاملة تأتى فى لب المناقشة مع استخدام بعض الأرقام التقريبية للتأكيد فقط على بعض النقاط. والهدف من ذلك هو استخراج أكبر كم ممكن من المعلومات من القصة كما رويت فى المحكمة باستنباط ظروفها الخاصة ومميزاتها الأساسية. وحجتى أن السجلات كمصدر إحصائى للبيانات تكتنفها بعض المحدودية، فى حين أن القصص الواردة فيها لها بعض المميزات - عند دراستها منفصلة - التى لم تلق نصيبها من العناية التى تنبغى لها.

القضيتان

فى المحرم من عام ١٣٣٢ هـ / ديسمبر ١٩١٣، كان هناك أربعة أشخاص، تقدم اثنان منهم بنزاعهما إلى قاضى المحكمة الشرعية فى يافا، والآخرين إلى قاضى المحكمة الشرعية فى حيفا، تقريبا فى نفس اليوم.

(١) إن سجلات يافا وحيفا غير كاملة. فبينما تغطى سجلات يافا معظم الفترة من القرن التاسع عشر وما بعدها نجد سجلات حيفا تغطى الفترة من ١٨٧٠ وما بعدها ولكن بشكل متقطع. تعتمد الدراسة هنا على السجلات فى الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩١٤ . وقد كتبتها أثناء إعدادى لرسالة الدكتوراه، وهى مبنية على نتائجها الأولية. وقد انتهت تلك الرسالة مؤخرا تحت إشراف البروفيسير عامنون كوهين الذى أدين له بالكثير. وقد ناقشت الموضوعات المطروحة فى هذا المقال، وكذلك النقاط التى أشير إليها وتحتاج لمزيد توضيح فى الرسالة:

Iris Agmon, "Women and Society: Muslim Women in the Shar'ia Court, and the Society of Jaffa and Haifa under Late Ottoman Rule(1900-1914)," Ph.D. Diss., Hebrew Univ., 1994

أنظر أيضا مناقشة منهجية استخدام السجلات كمصدر لتاريخ المرأة فى مقال نشر مؤخرا :

Dror Ze'evi, "Women in 17th Century Jerusalem: Western and Indigenous Perspectives," IJMES 27 (1995) : 157-73 .

فى يافا، اتهمت "جميلة بنت على بن أحمد أبى باشا" زوجها "السيد بن عيد أبى باشا" بحبسه لسبع عشرة ليرة فرنساوى من أصل عشرين ليرة فرنساوى هى مهرها[٢]، المهر المعجل الذى ألزم نفسه بدفعه عند زواجه منها قبل ذلك بستة أعوام. كما أنه يدين لها بعشرة ليرة فرنساوى أخرى هى قيمة الأثاث ومقتنيات أخرى تخصها ولكنها ملك يده آنذاك.[٣] وعندما رفض دفع هذا الدين قبل ذلك بسبعة أشهر، تركت البيت، وتطالب المحكمة الآن أن تأمره بدفع هذا المبلغ بالإضافة إلى نفقتها ونفقة ابنهما أحمد الذى يبلغ من العمر سنتين.

أما زوجها، السيد فقد كانت له رواية أخرى للقصة. فهو يقول أن زوجته جميلة قد طلقت منه بناء على رغبتها منذ سبعة أشهر، وتنازلت فى مقابل ذلك عن كل حقوقها المالية بما فيها نفقتها ونفقة ابنهما الذى هو بالفعل إبنه وولد فى فراشه، ولكن عمره ثلاث سنوات لا سنتان. بل ووثق هذا الاتفاق كتابة أمام الشهود. وقد وقع الطلاق كنتيجة لخلاف وقع بينهما عقب عودته من سفرة إلى طبرية. فقد كان قد ترك حانوته فى عهدة زوجته أثناء غيابه؛ وعند عودته اكتشف فقد بعض المعروضات، وهو يعتقد أن لزوجته علاقة بذلك.

وقد استدعى أربع شهود إثبات للزوج وأقروا كلهم بشهادتهم على عقد الطلاق. وقد تعرفوا على جميلة وأكدوا رواية الزوج وما جاء بالاتفاق، ثم قدمت الوثيقة نفسها، ثم استدعى القاضى شاهدين آخرين للشهادة على سن الإبن وأكدوا رواية الزوج فى هذا الشأن. ثم سأل القاضى جميلة إن كان الحيض يأتيها بانتظام (للتأكد أنها لم تحبل فى هذه الأثناء وأن عقد الطلاق ما زال ساريا).

وبعد تقديم كل تلك الأدلة قرر القاضى إستفتاء المفتى فيما يتعلق بصحة عقد الطلاق. وقد قرر المفتى أن العقد معيب حيث أنه لم ينص تحديدا على مبلغ نفقة الزوجة ونفقة الإبن اللذين تنازلت عنهما جميلة. وعندئذ أسرعت جميلة بالمطالبة بثلاثة بشلك فى اليوم لنفقة الطفل (مشيرة هذه المرة إلى أن أحمد يبلغ من العمر سنتين ونصف) بالإضافة إلى بشلك واحد فى اليوم لحضانة الطفل. فأعلن الزوج أنه لا يستطيع أن

---

(٢) الليرة الفرنساوى، أى ذهب نابليون (= ٢٠ فرنك)، كانت قيمتها فى حيفا ويافا فى ذلك الوقت ١٠٩ قروش (أقل من جنيه إنجليزى واحد، وأقل من الجنيه العثمانى الذى كانت قيمته ١٢٤ قرشا). والقيم المالية الأخرى فى هذا المقال كانت إما بالقروش أو البشلك. والبشلك يعنى حرفيا "خمس قروش" ولكن نظرا لتدهور قيمة العملة العثمانية التدريجى فقد كانت قيمته آنذاك حوالى ٣ - ٣,٥ قروش.

(٣) ربما تقصد الجهاز. وطبقا للشريعة فإن تلك الأشياء الأصل فيها أن تستخدم فى بيت الزوجية ولكنها تؤول للزوجة فى حالة الانفصال (J.N.D. Anderson 1970, 366-67)

يدفع هذا المبلغ الباهظ، ولكن جميلة قالت أنه يمتلك بيتا يؤجره فى منطقة المنشية (فى الطرف الشمالى من يافا).

وعند هذه النقطة، اعترض الزوج بأن زوجته لا ينبغى أن تحصل على أى مبلغ لأنها غير مسئولة خاصة فيما يتعلق برعاية الطفل، ويدل على ذلك الواقعة التى تسببت فى الطلاق. وقد أهمل القاضى هذه الحجة لأنها قدمت متأخرة. واستدعى القاضى شاهدين ليشهدوا على حالة الزوج المالية؛ فشهدوا بأنه يمكنه أن يدفع بشلك واحد فى اليوم، وهو ما قرره القاضى (يافا ١٣٣١ – ١٣٣٢ / ١٩١٣ – ١٩١٤ ، جزء ١٥٢، محفظة ١٠٥،٥٠ – ٨، ١١٢ – ١٤، ١١٩ – ٢٠)

أما فى حيفا، فقد تقدم إبراهيم بن خليل الاسكندرانى بطلب إلى القاضى الشرعى إلغاء حكم سابق للمحكمة يلزمه بزيادة مبلغ النفقة اليومية الواجب عليه دفعها لزوجته، فاطمة بنت الشيخ خليل شقوارة، ونفقة طفليهما التوأم، حسن وحسين، من بشلك واحد إلى بشلك ونصف فى اليوم (نصف بشلك لكل من الطفلين والأم). وقد دفع إبراهيم بأن الشهود الذين شهدوا فى السابق على أنه قادر على دفع هذا المبلغ الكبير لا يعلمون شيئا عن حالته المالية الحالية حيث أنهم قد تركوا عكا حيث كان يعيش، ويعمل كل منهم مؤذن الآن، واقترح أن يتم التأكد من قصته من زملائه فى العمل. كما أعلن أنه يعول أسرة من ١٢ فرد وطلب السماح بتقديم شهود آخرين. كما أن الابنان التوأم قد بلغا من العمر الآن أكثر من ثمانية أعوام ولا يستحقان نفقة. وذكر أنهما ولدا فى سنة ١٣٢١ رومية، وأنه يمكنه إثبات ذلك إذا دعت الضرورة.(٤)

وقد ردت فاطمة بأن الابنين لا يبلغان إلا ست سنوات فقط وأنهما ولدا عند تولى "القدسى" القضاء فى حيفا. وأضافت أن "القدسى" هذا هو القاضى الذى أمر إبراهيم فى الأساس بأن يدفع نفقتها ونفقة ابنيها. وطلب القاضى أن يرى الطفلين وقرر أنهما لم يبلغا السابعة بعد. وأمر فاطمة أن تحضر الشهود الذين شهدوا على حالة زوجها المالية. هؤلاء الشهود، الذين هم أصلا من عكا ومقيمين فى حيفا، أكدوا أن إبراهيم قادر على دفع هذا المبلغ الكبير حيث أن له مصادر دخل أخرى من قراءة القرآن والتجارة والخفارة. وبعد التأكد من عدالة الشهود أمر القاضى إبراهيم بدفع المبلغ المقرر، متجاهلا ادعاءه المتكرر أن هؤلاء الشهود لا يمكنهم أن يعرفوا حالته المالية الراهنة.

---

(٤) وهى السنة الماليا فتقويم الإدارة العثمانية يتخلف عن التقويم الهجرى بسنتين. وسنة ١٣٢١ مالى هذه تقابل ١٩٠٥

فما كان من إبراهيم، عندما رفض طلبه، إلا أن قام بتطليق زوجته فى الحال مرددا يمين الطلاق ثلاثا. وطالب أن تدفع حصة فاطمة فى النفقة طوال فترة العدة فقط، وأن يضم التوأم لحضانته عند بلوغهما السابعة. فما كان من فاطمة إلا أن طالبت بدفعه مهرها المعجل وقدره ١٥٠٠ قروش والمؤجل وهو ٥٠٠ قروش . ونظرا لضيق الوقت فقد أجل القاضى النظر فى القضية. وفى الجلسة التالية وبعد التأكد من شهادتى ميلاد الابنين و تقرير أنهما سيبلغان السابعة فى خلال ستة أشهر، قرر أنه حتى هذا الحين، تحصل فاطمة على نفقة التوأم وأن تحصل على نصف بشلك لنفسها حتى إنقضاء العدة. وأضاف إن على إبراهيم أن يدفع مهرها المعجل والمؤجل بالكامل، فينفذ بذلك الطلاق" (حيفا، جريدة الظبط، جزء ٣٢ [١٣٣١-١٣٣٢ / ١٩١٣-١٩١٤] محفظة ٧٢، ٦٠، ٦٨-٦٩، ٧٢-٧٥)

مشكلات منهجية

إن الموضوعات التى تناولها هذان الادعاءان ليست بالموضوعات غير المعتادة فى سجلات المحاكم الشرعية بيافا وحيفا، فقد أخذت العديد من النزاعات الزوجية المشابهة نفس القدر من الوقت وحلت بنفس الطريقة. ولكن ما هو غير معتاد فى هاتين الحالتين ربما هو ثراؤهما فى التفاصيل والإشارات المتعلقة بأطراف النزاع والشهود، وأسلوب حياتهم، والظروف التى أدت بهم إلى المحكمة، والأحداث التى وقعت فى المحكمة نفسها. ويمكننا بالدراسة المتأنية للمعلومات المسجلة، وغير المسجلة، والتى لا تقل أهمية، لهاتين الحالتين أن نوضح بعض المشاكل المنهجية، والموضوعات الاجتماعية التى تواجه المؤرخ عند استخدامه للسجلات كمصدر.

إن مميزات استخدام السجلات كمصدر لازمة لها، ولا تحتاج إلى توضيح: فهى تشكل، باعتبارها تسجيلا قانونيا يوميا، سجلا لحياة أفراد المجتمع، كما هى مدونة على يد الكتبة الحكوميين، وتغطى عشرات بل مئات السنين. وتوفر السجلات، للمؤرخ الساعى لإعادة بناء مختلف مظاهر الحياة اليومية، منظورا لا مثيل له فى المصادر الأخرى. بيد أن هناك عدة عوائق يمكن تقسيمها إلى مستويات ثلاثة: الأحداث التى وقعت فى المحكمة، الأحداث المنزلية التى أدت إلى الوصول للمحكمة، والمحيط الاجتماعى الشامل الذى وقعت فيه كل تلك الأحداث.

ما هى الأحداث التى وقعت فى المحكمة وسجلت بالفعل؟ فكاتب المحكمة لم يسجل بالتأكيد كل حوار حدث. فالقارئ يستشعر، على سبيل المثال، أن إبراهيم قد ألقى بيمين الطلاق ثلاثا من غضب وليس بعد تفكير متأن. فهناك عدة مظاهر للموضوع تؤيد هذا التفسير: فهناك أولا استخدام إبراهيم لثلاث طلقات غير رجعية بدلا من

استخدامه واحدة رجعية. وتوقيت إلقاء اليمين، فإبراهيم قد ألقاه بمجرد انتهاء الإجراءات القانونية وفشل كل حججه وعندما لم يكن هناك أى فرصة لمناقشة جديدة. أضف إلى ذلك أنه كان متزوجا منذ أكثر من سبع سنوات واقترب الابنان من السابعة، وهو ما يعنى أنهما يقتربان من السن التى ينتقلان فيها من حضانة الأم إلى حضانته، فيعفى بالتالى من دفع نفقتهما لزوجته. وأخيرا فقد ألقى إبراهيم أيمان الطلاق بعد رفع قيمة النفقة التى كان عليه دفعها. وبعبارة أخرى فبعد أن دفع إبراهيم بالفعل نفقة زوجته وابنيه لأعوام (٥) جر الآن على نفسه وجوب دفع مهر زوجته كاملا. فلو كان إبراهيم واقعا تحت تأثير الغضب فى تلك اللحظة، فإننا لا نجد دليلا على ذلك فى التوثيق.

كما أنه من غير الواضح، أيضا، إلى أى مدى كانت السجلات تعكس كيفية عرض أطراف النزاع لموضوعاتهم. فالانطباع الذى تعطيه بروتوكولات العديد من السجلات هو أن النساء كن، بشكل عام، على دراية كبيرة بحقوقهن الشرعية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وعلى دراية أيضا بكيفية استخدام تلك الحقوق للحصول العديد من المكاسب، كما يتضح من القضيتين المعروضتين هنا. ولكن هل كانت النساء بالفعل على هذا القدر من العلم والدراية أم أنهن كن يحضرن للمحكمة بجمع من المظالم والحجج التى ينظمها القاضى حتى يستخرج منها دعاوى شرعية معقولة، فيقدم لهن بذلك خدمة قانونية؟ وألم يكن هذا هو ما حدث فى قضية جميلة ضد سيد أبو باشا فى يافا؟

ولا تقدم السجلات إجابات عن مثل تلك التساؤلات. من وجهة نظر البحث التاريخى فإن الاحتمالين السابق وصفهما آنفا - أن تكون النساء على دراية بحقوقهن

---

(٥) لقد اختلف إبراهيم وفاطمة حول سن ابنيهما، ولكنهما أشارا إلى أن انفصالهما حدث عند ولادتهما. وقد أصر إبراهيم على أن التوأمين ولدا سنة ١٣٢١ رومية وأنه استمر فى دفع نفقة الزوجة والابنين منذ ذلك الحين. وذكرت فاطمة إسم القاضى الذى كان مسئولا عن القضاء وقت ولادتهما والإجراء القانونى الذى اتخذ وحق لها بمقتضاه النفقة لها ولابنيها. واعتمادا على تلك المعلومات بالإضافة إلى حقيقة أن القاضى استنتج أن عمريهما كان ست سنوات ونصف بعد فحص شهادتى ميلادهما، وقد أسعدنى الحظ بالعثور على تسجيل أول جلسة لنظر تلك القضية (حيفا، عام ٧، ١٣٢٥-١٣٢٦ / ١٩٠٧ - ١٩٠٨، محفظة ٧٠، ١٢٩). وقد عقدت الجلسة فى ٢١ صفر ١٣٢٦ (مارس ١٩٠٨)، وقد أيدت رواية فاطمة عن سن الابنين. وقد ذكرت فيها فاطمة أنها تزوجت إبراهيم منذ حوالى سنة ونصف، وأنها قد وضعت بالفعل التوأمين، وأنهما لم يفطما بعد عند وقت انعقاد الجلسة. وبحسبة بسيطة يمكن أن نصل إلى أن التوأمين لا يمكن أن يكونا قد ولدا قبل يونيو ١٩٠٧، أى أنهما قد بلغا بالضبط ست سنوات ونصف قبل انعقاد الجلسة الأخيرة عام ١٩١٣ . ويشير تسجيل الجلسة الأولى أيضا إلى أن إبراهيم قد استمر بالفعل فى دفع النفقة للزوجة والابنين حوالى ست سنوات قبل أن يطلقها. أنظر ما يلى أيضا.

وذوات مقدرة على استخدامهن فى المحكمة، أو أن القاضى كان هو الذى يعزز تلك الحقوق لهن (أو أى خليط من الإحتمالين) - له وجاهته. غير أن كلا من الاحتمالين يؤدى بنا إلى إعادة بناء واستنتاجات مختلفة. وبالتالى ففيما يتعلق بما كان يقع من أحداث فى قاعة المحكمة، فإن السجلات يمكن استخدامها كغربال ، ولكنها لا تقدم لنا أداة يستطيع بها القارئ - المؤرخ أن يحدد ما ينفذ من ثقوبه وكيف ينفذ. ويصدق هذا بدرجة أكبر على المستوى الثانى، والمتعلق بالأحداث المنزلية التى أدت للوصول إلى المحكمة. وهنا ربما نجد للسجلات نقطتى قصور فى مدى مصدريتهما التاريخية: الأولى أن القارئ يبقى غير متأكد مما إذا كانت أسباب الخلاف المسجلة هى بالفعل الأسباب الحقيقية أم لا؛ والثانية أن هناك العديد من التفاصيل الاجتماعية ذات الدلالة لم تسجل لمجرد افتقارها للأهمية القانونية.

ويرجع أول قصور إلى حقيقة أن الأسباب الحقيقية للخلاف ليس لها سوى أهمية محدودة فى القضاء الشرعى: فالقاضى يهتم فقط بتلك القضايا التى تقع ضمن الأنواع الشرعية والتى تمكنه من اتخاذ قرار قانونى. وكنتيجة لذلك فإن الظروف المسجلة فى السجلات ليست بالضرورة هى الظروف الحقيقية، ولا تغطى كل القصة؛ فقد يقيمون جسرا، كما يقال، بين النزاع والشريعة. فقد تعرف القارئ بالصدفة فقط، على موضوع الشجار الذى كان بين جميلة وزوجها حول البضائع المفقودة من الحانوت، ولأنها لم تكن هى موضوع النزاع ووردت فقط لتأييد رواية الزوج، فيمكننا أن نقطع بأنها كانت السبب وراء الطلاق، ولكن القارئ لا يكون عادة محظوظا إلى هذا الحد.

وحتى تلك التفاصيل البسيطة التى طفت على سطح تلك القضية توضح وجه القصور الثانى فى السجلات: فالبروتوكول يخفى أكثر مما يظهر، ولكن إلى أى مدى كان ذلك؟ فهناك علاقة اقتصادية بين جميلة وزوجها وردت الإشارة إليها - فكلاهما يتعامل فى نوع من المتاجر - ولكن تبقى طبيعة تلك العلاقة غامضة. وتثير مثل تلك النوعية من القضايا، بلا شك، العديد من التساؤلات المهمة حول النشاط الاقتصادى للنساء وكيفية ارتباطه بمختلف جوانب الزواج، وهى تساؤلات تبقى، للأسف الشديد، بغير إجابة.

وتوضح قضية حيفا وجه القصور بشكل أفضل. فهناك تفاصيل كثيرة نسبيا عن إبراهيم (مثل أنه كان يعيش فى عكا، حيث كان يعمل مؤذنا ويتقاضى ٧٠ قروش فى الشهر، وأن له مصادر دخل أخرى، وأنه يعول أسرة من١٢ فرد). والأطرف منه شخصية فاطمة، فهناك إشارات غير مباشرة عنها وعن أبيها الذى كان شيخا طبقا لنسبها، وتربطه علاقة بالمحكمة. وقد كان أبوها حاضرا على الأقل فى الجلسة الأولى

فى المحكمة حيث أنه هو الذى شهد على أنها هى فاطمة المذكورة. وهناك عدة تفاصيل أخرى مثيرة: فالقاضى لم يطلب إليها فقط أن تحضر الشهود على حججها ولكن أن تحضر أيضا تزكية لتؤكد عدالة الشهود، وهى عادة ما تكون مسئولية المحكمة؛ وأنها قد وقعت على بعض الوثائق بخط يدها (وهى الحالة الوحيدة التى وجدت فيها توقيعا لامرأة فى السجلات حتى الآن)؛ وذكرها لإسم القاضى الذى كان متوليا للقضاء عند مولد ابنيها التوأم؛ وحقيقة أنها استطاعت أن تتذكر أنه هو نفسه القاضى الذى فرض على إبراهيم مقدار النفقة الواجب عليه دفعها. فإن قام ذلك دليلا على أن فاطمة قد تمتعت بمعاملة خاصة فى المحكمة، فإن هذا الانطباع يقويه أيضا المعاملة التى لقيها إبراهيم.

وقد تمكننا، بالاعتماد على التحليل التفصيلى لسجلات حيفا ولمصادر أخرى، من أن نتوصل إلى معلومة حاسمة فى تحديد خلفية فاطمة، وتوضح لماذا عوملت بهذا الاهتمام الخاص فى المحكمة. فقد كانت الطريقة الرفاعية هى أكثر الطرق الصوفية انتشارا فى المدينة، وكان محمد أفندى بن الشيخ إبراهيم بن الشيخ قاسم شقوارة هو شيخ هذه الطريقة، وربما يكون قريبا أو حتى أخا للشيخ خليل بن إبراهيم شقوارة، والد فاطمة. وقد كان للرجل، نظرا لما له من مكانة، تأثير عظيم على العائلات الدينية المسلمة الكبيرة فى البلدة، وخاصة عائلة الخطيب، أكثرها نفوذا، والتى سيطر أبناؤها على العديد من المراكز الهامة فى المؤسسات الدينية والقضائية فى حيفا (Yazbak, 1992, forthcoming). فقد كان القاضى الذى عين فى حيفا قرب وقت ولادة التوأم، على سبيل المثال، (طبقا للمعلومات الواردة فى الجلسة الأولى لقضية فاطمة وإبراهيم) من أبناء أسرة الخطيب، يونس بن عبد الواحد الخطيب (حيفا، عام ٧ [١٣٢٥–١٣٢٦ / ١٩٠٧ – ١٩٠٨]، ٧٤). والقاضى الذى ذكرته فاطمة، القدسى، ربما يكون شخصا آخر من موظفى المحكمة، تحديدا عبد الرازق القدسى أو المقدسى، الذى كان يحل محل القاضى أحيانا عند غيابه (حيفا، عام ٧ [١٣٢٥–١٣٢٦ / ١٩٠٧ – ١٩٠٨]، محفظة ١٢٤، ١٣٢).

ويتعلق المستوى المنهجى الثالث بالظروف الاجتماعية ككل. ومن الواضح أن هناك إشارات عن هذه الظروف تذكر فى المحكمة، فتجد بذلك طريقها للسجلات. وكما ذكرنا آنفا، فإن هاتين القضيتين ثريتان بشكل غير معهود من ناحية تفاصيل الظروف الاجتماعية والاقتصادية. ولكن تحويل تلك التفاصيل إلى بيانات يعتمد عليها البحث التحليلى بمداه الأوسع هو أمر ليس من السهولة بمكان. بالإضافة إلى أن استخدام السجلات يستثير مسائل إحصائية تتعلق على سبيل المثال بنسبة عدد المترددين على المحاكم إلى عدد السكان، أو تمثيل مختلف الطبقات الاجتماعية فى المحكمة. وتتعلق

نوعية أخرى من المسائل بدور المحكمة الشرعية فى مجتمع بعينه؛ أو بعبارة أخرى ما هو ما يمكن أن نعرفه مما ليس معروضا على المحكمة الشرعية استنادا لما هو معروض عليها. على سبيل المثال فإن الموضوعات المتعلقة بالأسرة والزواج كانت تناقش فى المحكمة، فقط عندما يكون هناك أزمة. فما هو مدى المعلومات التى يمكن أن نعرفها عن تلك المؤسسة الاجتماعية من خلال أزماتها؟ أو كيف يمكننا أن نتعرف على المظاهر الأخرى للعلاقات بين أعضاء الأسرة، إن كان المظهر الأكثر شيوعا فى المحاكم أثناء النزاعات هو المظهر الاقتصادى (وهى حقيقة هامة فى حد ذاتها).

وبالرغم من صعوبة الاعتماد على القضيتين المعروضتين هنا فقط، لتمثيل التساؤلات التى تطرأ فيما يتعلق بالظروف الإجتماعية ككل، فإن من يحاول القيام بتحليل تاريخى اعتمادا على السجلات لا يستطيع ألا أن يوجه اهتماما إلى مثل تلك المسائل. وتتضح، فى الصفحات التالية بعض الجوانب الاجتماعية موضحة بعض ملامح أوضاع النساء فى الزواج وفى نظام المحاكم الشرعية.

أوضاع النساء والمحاكم الشرعية

وكما أوضحنا سابقا، فإن معظم الموضوعات المتعلقة بالعلاقات الزوجية والتى ترفع للنظر القانونى تكون أساسا موضوعات اقتصادية، مثل نفقة الزوجة والأبناء، ونفقة حضانة الأبناء (حسب أعمارهم) ودفع المهر. والنقاش حولها يكون اقتصادى الطابع بالمثل، ويشبه المساومة: فكل طرف يساوم كما لو كان يريد أن يصل لحل وسط مبتدئا برقم مرتفع جدا أو قليل جدا عما سيتفق عليه فى النهاية. حتى المسائل المفترض أن تكون مبنية على حقائق فعلية مثل سن الأبناء، يساوم عليها بنفس الطريقة.(٦) ففى قضية أبى باشا كان الفارق فى سن الإبن يختلف بمقدار سنة واحدة طبقا لرواية كل من الطرفين فى بداية نظر القضية، ربما لأن الزوجين كانا منفصلين ولم يظن أن سن الإبن يمكن أن يكون عاملا اقتصاديا مهما. ولكن فى حالة فاطمة وإبراهيم كان الفارق طبقا لرواية كل منهما هو سنتان، ويبدو أن إبراهيم كان يحاول أن يضلل القاضى بذكر تاريخ الميلاد طبقا للتقويم الإدارى العثمانى (ماليا)، والتى أطلق عليها "رومية" والتى تتأخر عن التقويم الهجرى بسنتين. وهى الحالة الوحيدة التى

---

(٦) طبقا لـ Rosen 1989,11 "التناظر الأساسى، والمجاز الرئيسى ... للحياة الاجتماعية.. يتعلق بمفاهيم العقد والتفاوض " فقد حللت روزن، تلك الأنثروبولوجية التى قضت شهورا فى المحكمة لاشرعية فيسفرو بالمغرب (فى السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن) أعمال القاضى العشعى وتكون لديها اقتناع بأن " هدف القاضى هو وضع الناس فى موقف يمكنهم من التفاوض بشأن حقوقهم المشروعة بدون الحكم مسبقا بما سيصل إليه هذا التفاوض" (١٧)

وجدتها حتى الآن فى السجلات، ويذكر فيها مسلم تاريخ وقوع حدث ما بتقويم غير التقويم الهجرى. وقد كانت تلك الاختلافات أكبر من ذلك فى نزاعات أخرى مشابهة إلى الحد الذى كان القاضى يقرر فيه سن الشخص كما يراه مناسبا أو طبقا لشهادة الميلاد (ولكن ليس بالتوفيق بين روايات الطرفين. وقد ناقشنا طبيعة أسلوب تلك المساومة على السن فى موضع آخر. أنظر هامش ١).

ويعتبر المهر عاملا اقتصاديا واجتماعيا على جانب عظيم من الأهمية فى النزاعات القانونية. وينقسم المهر فى عقد الزواج إلى جزأين غير متساويين: الجزء الأكبر معجل يدفع للمرأة عند الزواج كشرط أساسى لنفاذ العقد، وجزء آخر أصغر مؤخر يلتزم بدفعه الزوج عند الطلاق أو تستحق الزوجة عند وفاته (Schacht 1964, 177). وفى القضيتين اللتين بين أيدينا (كما فى قضايا أخرى عديدة) كان المعجل من المهر جزا صغيرا ، وكان فى حالة فاطمة وإبراهيم (وفى حالات أخرى عديدة) لا شئ حتى يقع الطلاق. ويثير هذا تساؤلا حول مدى دلالة مبلغ المهر المسجل فى السجلات على الحالة المالية (أو غيرها) للأشخاص المعنيين، والأكثر من ذلك ما هو نوع المهر الذى نأخذه فى الاعتبار فى تلك الحالة. فحتى نستخدم بيانات المهر على الوجه الصحيح علينا أن نأخذ فى الاعتبار النوعين المنصوص عليهما فى عقد الزواج (المنقسمين إلى مهر معجل ومؤجل) والجزء الذى دفع فى الحال من المهر المعجل. ويمكن أن يرى فى المهر المعجل، بما فيه الجهاز، إشارة للحالة الاقتصادية للزوجين، وخاصة للزوج، بينما قد تدل المبالغ المنصوص عليها فى العقد على حالة العائلتين، خاصة عائلة الزوجة (فيجب أن يكون المهر على مستوى عائلة العروس). وعلى ذلك فالفارق بين المنصوص عليه من مبالغ و بين ما دفع بالفعل يشهد على وضع كل من الأسرتين وقت عقد العقد أو على الصفات الإيجابية أو السلبية فى شخصية الزوج أو الزوجة. وبهذا الأسلوب يمكن أن يجد المؤرخ إشارات عديدة فى السجلات حول الحالة الاجتماعية والاقتصادية للماثلين أمام المحكمة الشرعية. ففاطمة على سبيل المثال كانت قد اتفقت مع زوجها على أن يدفع لها مهرا وقدره ٢٠٠٠ قروش منها ١٥٠٠ قروش معجلة والبقية مؤجلة. وبالرغم من أن تلك المبالغ قليلة نسبيا(٧)، إلا أن إبراهيم لم يدفع المهر المعجل عند الزواج. وقد تعكس تلك الحقيقة الصعوبات المالية التى كان واقعا فيها، والتى ربما تشكل أيضا خلفية الدعوى التى رفعها للمحكمة بعد زواجه بسبع سنوات (فى

(٧) بالرغم من عدم كونها الأقل فى السجلات خلال الفترة محل الدراسة، فإن جميلة التى كانت شريكة فى تجارة زوجها بشكل ما ولكنها لا يبدو أنها كانت على درجة من الثراء، قد كان مهرها أكبر من مهر فاطمة.

قضيتهما الأولى، عام ١٩٠٨، أعلن أنه لا يستطيع دفع المعجل من المهر ولا حتى جزء منه). وقد يؤيد مذهبنا هذا أن مكانه من الهيئة الدينية كان متواضعا (مؤذن) براتب يقل عن المبلغ الذى أمر بدفعه لفاطمة والتوأم، وكذلك اشتغاله بعدد من الأعمال الصغيرة الأخرى.

وهناك موضوع آخر له علاقة مباشرة بالعلاقات المالية بين الزوج وزوجته، ألا وهو طلب الطلاق. فالمرأة التى تطلب الطلاق عادة ما تتنازل عن معظم أو كل حقوقها المالية (خلع) (J.N.D. Anderson 1970, 367 Shacht 1964, 164;) بما فيها المهر (فى حالة عدم حصولها على المعجل من المهر عند الزواج، فإنها تتنازل عن حقها فيه فى هذا النوع من الطلاق)، كما فعلت جميلة. وتوضح قصتها، بالإضافة لقصص نساء أخريات، أنه بالرغم من أن المرأة كانت تحرك بالفعل إجراءات الطلاق، إلا أنها كانت تدفع عادة ثمنا باهظا لذلك. غير أن كثيرا من النزاعات الزوجية تعطينا انطباعا أن المرأة كانت تستطيع أحيانا أن تجد السبل لدفع زوجها لحلف يمين الطلاق، فتحصل بذلك على الطلاق بدون التنازل عن المهر أو النفقة. ولا يوجد دليل فى قضية إبراهيم وفاطمة على أنها كانت مهتمة فى الأساس بدفع إبراهيم لتطليقها ثلاثا، إلا أنه فعلها بالرغم من ذلك، لحسن حظ فاطمة بالطبع. ويشير تطليق إبراهيم لفاطمة، بالرغم من المسئوليات المالية التى يستتبعها هذا الفعل، إلى أنه، كما ذكرنا آنفا، كان فى سورة غضبه فلم يقدر الأمر حق قدره. وقد تكون فاطمة هى التى استثارت غضبه، بالرغم من أن ذلك لم يذكر فى السجل.

وتصور قضية فاطمة و إبراهيم زواجا طالت مدته نسبيا ولكن الزوجين عاشا معظمه فى حالة انفصال. وللزوجة،، طبقا للشريعة، الحق فى المطالبة بحقوقها المنصوص عليها فى عقد الزواج: طالما أنها لم تحصل عليها، كما يمكنها أيضا أن ترفض العيش مع زوجها ومعاشرته جنسيا، بينما يبقى هو ملزما بإعالتها هى وأبناءهما. وقد بدأ انفصال إبراهيم عن فاطمة (والذى لم يلغ عقد الزواج الرسمى) مع مطالبتها إياه بتلك الحقوق الشرعية. وقد أعلنت فى المحكمة أن إبراهيم قد تزوجها ودخل بها فنتج عن ذلك مولد ابنيهما التوأم، ولكنها أعلنت أنه لم يدفع مهرها كما أنه لم يعد يعاشرها معاشرة الأزواج. ولأن إبراهيم صرح بعدم استطاعته دفع المهر، فقد كان القرار بإلزامه بدفع نفقتها هى وأبناءها. ولا توجد إشارة مباشرة لما إذا كانا يعيشان منفصلان: فإبراهيم كان يعيش فى عكا وقت الجلسة الأولى من القضية، ومن غير الواضح ما إذا كان يعيش فى حيفا حتى فى وقت الزواج، أم أنه كان ينتوى ذلك ثم غير رأيه. وعلى أية حال، فقد كان سفر الزوج لمكان بعيد أحد الأسباب الشرعية التى تمكن الزوجة من البقاء والمطالبة بالنفقة (حيفا عام ٧ [١٣٢٥-١٣٢٦ / ١٩٠٧ -

١٩٠٨]، محفظة، ٧٠، ١٢٩). وعلى ذلك فعادة ما كان يمكن للقاضى أن يحكم فى صالح المرأة إذا ما انتوى الزوج السفر والإقامة فى مكان بعيد، وذلك طبقا لشرط الشريعة فى أن تكون المسافة التى تفصل بين الزوج وزوجته مسافة مقبولة (مسافة القصر). ويبدو أن المسافة بين عكا وحيفا لم ينطبق عليها هذا التصنيف. ولكن كان من الممكن أن تكون هناك ظروف أخرى يصدر على أساسها هذا الحكم: مثل أن يحتوى عقد الزواج على شرط خاص يمنع الزوج من إجبار زوجته على الهجرة لمكان آخر.

وبعد مضى ست سنوات على الزواج، استمرت جميلة تطالب بمهرها المعجل الذى لم يكن قد دفع بعد، بالرغم من توقيعها على وثيقة الطلاق متنازلة عن حقها فى المهر. وتفيد تلك القضية فى التأكيد على الانطباع الذى ذكرناه آنفا، بأن المطالبة بالمهر المعجل المنصوص عليه فى العقد، فى أى مرحلة من مراحل الزواج كان كثيرا ما يستخدم كتكتيك للزوجات بهدف الحصول على أشياء أخرى، خاصة إن صح حدسى، أن دفع المعجل من المهر أو جزء منه كان صوريا أحيانا فى القانون العرفى. وهناك قضايا أخرى كانت تبدأ مثل قضية جميلة حيث نجد المرأة متزوجة لعدة سنوات ولم تكن قد طلقت بعد (مثل جميلة) فى وقت المحاكمة، وتطالب الزوجة بمهرها المعجل والحقوق الأخرى. وقد تظهر، أثناء تلك المحاكمات، نماذج معقدة من مختلف الاتهامات المتبادلة، وقد تنتهى بعض تلك الجلسات إلى إلقاء الزوج ليمين الطلاق أو التفريق بين الزوجين، وفى تلك الحالة الأخيرة يلزم الزوج بتوفير مسكن مناسب لزوجته وأبنائه. وتلك الحالة الأخيرة تقوى اعتقادنا بأن المرأة كثيرا ما كانت تستخدم حقوقها الشرعية المنصوص عليها فى عقد الزواج للوصول إلى وضع أفضل فى الزواج. وسواء أكانت تلك النساء ساعيات وراء الحصول على الطلاق أم لا، فقد كن حريصات كل الحرص على عدم الإضرار بحقوقهن المالية إذا ما وقع طلاق.

* * * * * * *

وعلى ذلك يمكننا أن نخلص إلى أن النساء، على ما يبدو، كن بعيدات كن البعد عن كونهن قليلات الحيلة أو الهمة، بل، على العكس من ذلك، استطعن أن يجدن السبل للتعامل مع نظام الحقوق والواجبات التى فرضتها الشريعة، والقانون العرفى، والظروف المتغيرة، وهى حقوق وواجبات تختلف كل الاختلاف عن حقوق وواجبات الزوج. فكان هناك من النساء من نجحن فى قلب وضعهن الأضعف رأسا على عقب، وحولن موقفا مثل عدم دفع المهر المعجل إلى وسيلة ضغط لصالحهن.

وعلى ذلك، فبالرغم من المشاكل المنهجية التى ذكرناها آنفا، فإن السجلات تمكننا من تكوين صورة عامة عن ظهور المرأة فى المحكمة، ومن أن نستنتج أن النساء كن يتقدمن بشكاواهن ويستخدمن الإجراءات الشرعية. وكثير من النساء تقدمن للمحكمة بدون أن يمثلهن ممثل شرعى (وكيل)؛ وأخريات مثلهن الأب أو الأخ أو أحد أعضاء الأسرة الآخرين، ولكن الأغلبية مثلها وكلاء ذوو خبرة، عرفوا فى السجلات ب "أحد الوكلاء المعروفين فى البلدة"، أى نوع من المحامين المحترفين. إن موضوع تقدم النساء للمحكمة بشكل مستقل أو من خلال وكيل هو موضوع معقد ويستحق دراسة أكثر. فعلى سبيل المثال، إلى أى مدى كانت المرأة التى توكل عنها وكيلا قانونيا ليترافع عنها فى المحكمة تفعل ذلك لكون ظهور الرجل فى المحكمة أكثر قبولا من الناحية الاجتماعية؟ وقد يشير اختيار "وكيل معروف" إلى أسباب أخرى فى استخدام الوكيل. وربما تكون الإستفادة من خبرة أولئك الرجال وقدرتهم المؤكدة فى الحصول على نتائج أفضل، بالإضافة إلى تطور عادة استخدام الوكيل من قبل صفوة المجتمع كعلامة على المكانة الاجتماعية، كلها أسباب منطقية أكثر من مجرد كون ذلك تحيزا للرجال. إلى جانب أن نساء مثل جميلة وفاطمة من غير المنتميات إلى الصفوة واللائى يظهرن فى المحكمة بأنفسهن كشاكيات أو مشكو فى حقهن أظهرن قدرا من المعرفة بالإجراءات – وربما الفوائد– التى تشتمل عليها. حتى وإن كانت البروتوكولات بأسلوبها القانونى والمقتضب قد تشوه الصورة العامة، وحتى لو كانت الدراية هى دراية القاضى، فإن معظم النساء أظهرن مهارة فى الاستفادة من تلك الدراية، بالإضافة لدرايتهن الخاصة، عند التوجه للمحكمة، وذلك بهدف الحصول على تلك النتيجة.

وأخيرا ، قد يبدو أن المحكمة، أو بتعبير أدق، القضاة، كانوا يعولون كثيرا على قدرة النساء على معرفة حقوقهن. ففى قضية فاطمة، من المحتمل أن القاضى كان فى جانبها مسبقا، ويؤكد ذلك حقيقة أن القاضى طلب إليها إثبات قدرة زوجها المالية، بالرغم من أنها لم تكن هى الشاكية (بل كان إبراهيم)، وكذلك رد فاطمة الذى تعلق فقط بسن الإبنين. وقد فعل القاضى ذلك بالرغم من أنه طبقا لإجراءات التقاضى فى الشريعة فإن القاضى عليه أن يلزم المدعى بالبينة على ادعاءه، إلا إذا قدم المشكو فى حقه ادعاء مضادا – أى رواية مختلفة تماما للواقعة، وليس إنكارا لرواية المدعى (مجلة الأحكام، ١٢٩٨ / ١٨٨١، ط٢، ٢٤٢-٤٣ [مادة ١٦٣١-٣٣]، ٢٧٧ [مادة ١٨٨٣]). ومن الواضح أن مطالبة فاطمة بتقديم الشهود على حالة زوجها المالية هو فى مصلحتها. ولكن يجب أن نشير إلى أن هذا التمييز كان غائبا فى معظم القضايا الأخرى، وحتى فى هذه القضية يبدو أنه كان بسبب علاقاتها العائلية. فقصة جميلة، من هذه الزاوية، أكثر تمثيلا لمرادنا؛ فالقاضى فعل كل ما فى وسعه، فى حدود الشريعة،

للتأكد من أن جميلة لن تترك قاعة المحكمة صفر اليدين. وعندما اتضح أن رواية زوج جميلة كانت ادعاء مضادا بالمصطلح الشرعى، فقد طالبه القاضى أن يقدم البينة على ادعاءه طبقا للشريعة. فقد استمع القاضى لشهادة أربعة من الشهود على روايته لواقعة الطلاق، واطلع على اتفاق الطلاق، وتأكد من جميلة من أن الطلاق ما زال ساريا، واستمع إلى شاهدين آخرين للشهادة على سن الإبن. وبعد أن محص القاضى كل التفاصيل ووجد أن رواية الزوج للواقعة لا ترد، قرر أن يطلب رأى المفتى، وهو إجراء تسبب فى إعادة النظر فى اتفاق الطلاق، ومكن جميلة من أن تخرج من القضية ظافرة إلى حد بعيد. ويجب أن نشير ألى أنه قد فعل ذلك فى إطار الحدود الشرعية، متوخيا الحرص فى عدم الحيدة عنها.(٨)

يتضح مما سبق أن السجلات تحتوى على كم هائل من المعلومات القيمة، معظمها بين السطور. وبالتالى نحتاج إلى أدوات ومناهج خاصة لاستخراج تلك المعلومات بدقة. وبالرغم من الاضطرار إلى التركيز على بعض ملامح تلك المعلومات المتاحة، فقد أوضحت دراستى المحدودة أن ظهور المرأة فى المحاكم الشرعية فى مسائل الأحوال الشخصية قد تميز بكم كبير مما يمكن أن نطلق عليه "التعقيد القانونى"، وأن خبرة القاضى كانت عاملا فى تأكيد حصول المرأة على حقوقها فى إطار الشريعة، وأنا لا أقترح على الرغم من ذلك، أن نظام المحاكم الشرعية كان يعطى أفضلية للنساء على الرجال أو العكس. إن صورة العلاقات بين الجنسين والاختلافات هى بلا شك أكثر تعقيدا مما نعتقد. ويجب أن توضع أى دراسة للمحاكم الشرعية من هذه الزاوية فى إطار السياق الاجتماعى الذى عملت فيه ككل - وهذا يدعو إلى دراسات مكثفة وأكثر تأصيلا. لقد كان اهتمامى هنا منصبا فقط على توضيح بعض الإمكانيات التى يمكن أن توفرها السجلات، وتمكين القارئ، إن أمكن، من تذوق بعض الملامح الاجتماعية التى يمكن أن نستخرجها منها.

(٨) فى قضايا مماثلة فى مصر، مال القاضى إلى إلغاء التنازل عن نفقة الإبن فى الطلاق، على أساس أن المرأة لا تستطيع أن تعفى زوجها من دفع نفقة الإبن حيث أنها بذلك تكون قد تنازلت عن حق ليس لها ولكنه حق لإبنها(Shaham 1991, 132-35)

الزواج بين أسر التجار فى قاهرة القرن السابع عشر

نيللى حنا

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

يربط عدد من المؤرخين بين نمو الدولة الحديثة وتطور دور الأب فى الأسرة فى أوربا والشرق الأوسط على حد سواء. ويبدو أن احتياج الدولة إلى الامتداد بسيطرتها من خلال الأسرة، هو عملية متكررة لاحظها المؤرخون فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى إنجلترا، كما لاحظوها أيضا فى القرن التاسع عشر فى مصر. (Stone 1975, 13-58; Tucker 1985; Sonbol forthcoming) وهذه السيطرة من خلال الأسرة كانت تحدث بعدة أساليب مثل تغيير أو وضع قوانين للأسرة؛ أو تركيز حقوق الملكية فى رؤوس الأسرة من الذكور، أو فى نواة من العائلات؛ أو من خلال النظام التعليمى ومن خلال تأثير الدولة فى النشاط الدينى والرأى العام الدينى. والنتيجة النهائية لذلك أن عاشت النساء فى ظروف أكثر تقييدا من ذى قبل. وبعبارة أخرى فقد أخذت الدولة على عاتقها، إبان بنائها لنفسها، بعض الوظائف التى كانت تقوم بها الأسرة. وبذلك حرمت الأسرة وعلى الأخص النساء من بعض قدراتهم على الحركة.

ويمكن لهذا التقييم أن يلقى بعض الضوء على الأوضاع قبل القرن التاسع عشر فنحن نعلم أن بنى الأسر القائمة على سلطة الأب كانت موجودة ولكن معلوماتنا عن الشكل الذى أخذته أقل من ذلك بكثير. فقد طبق نظام الحاكم الشرقى المستبد فى الدولة على الأسرة فى فترة ما قبل الحداثة سواء بشكل صريح أو ضمنى. ويعتقد هذا النموذج من البناء الأسرى أن العلاقات فى الأسرة تكون رأسية بشكل تام، فرأس الأسرة يشبه الحاكم وأى شخص آخر هو المحكوم، فهو يعطى الأوامر وهم يطيعون ويخضعون لسلطاته تماما. وكان عزل وحجب النساء أحد وسائل السيطرة، حيث أن ذلك يوفر له مساحة محددة تكون سلطته فيها مطلقة. بيد أننا يصعب أن نجد مثل هذا الشكل بالطريقة التى قدم بها إذا ما قارناه بالمادة الأرشيفية المتاحة عن مصر العثمانية.

فقد وجد البناء ذكورى السلطة نعم، ولكن المادة الأرشيفية توضح أنه قد أخذ شكلا آخر. وسوف أدرس بناء الأسرة فى هذا المقال فى الفترة المبكرة من القرن السابع عشر فى القاهرة، خاصة فى ضوء العلاقة بين الأسرة والدولة قبل ظهور الدولة الحديثة بحوالى قرنين من الزمان. فيدرس المقال العلاقات فى إطار ولاية بعيدة عن

مركز الحكم، وضعيفة نسبيا . فلو كانت الدولة تقوى من السلطة الذكورية، فماذا يحدث فى الفترات التى تضعف فيها سلطة الدولة وتكون بعيدة المركز؟ ولو كان القرنان التاسع عشر والعشرين قد شهدا تطور البنية الذكورية السلطة، فماذا كان الحال قبل ذلك؟ فقد وجد النظام الأسرى القائم على السلطة الذكورية نعم، ولكن هل كان يشبه النموذج الشرقى من الحكم الاستبدادى للفرد كما كان يعتقد ضمنيا .

وهناك بعد آخر سوف أناقشه، وهو ما يتعلق ببنية الأسرة وعلاقتها بالطبقة الاجتماعية. فبشكل عام، كانت أقوى صور السلطة الذكورية والاحتجاب رفاهية لا يقدر عليها غير عدد قليل، وهم الطبقة العليا من المجتمع. وتوضح الدراسة الدقيقة للمادة الأرشيفية أنه بالنسبة لطبقة التجار (ربما المجموعة الوطنية الأكثر ثراء) يبدو ذلك تبسيطا مخلا لوضع أكثر تعقيدا يحتاج لبعض الإيضاح. فتواجد نساء التجار فى المادة الأرشيفية المستخدمة واضح ويشتم من أنماط سلوكهم بعض المظاهر التى تعكس الميول السائدة فى تلك الفترة.

فنماذج البيت والأسرة التى تميز تلك الفترة يمكن وضعها فى إطار البناء الذكورى السلطة، ولكنها توضح أن هذا البناء يمكن أن يأخذ أشكالا خاصة، ويمكن أيضا أن يأخذ أشكالا بديلة. ويتضح ذلك من خلال اتساع نطاق نفوذ بعض الزوجات فى بيوتهن وضعف نفوذ أزواجهن. ويمكن ربط هذه الظاهرة ببعض الملامح العامة للفترة سياسيا ففى خلال الفترة العثمانية (١٥١٧-١٧٩٨) كان تواجد الدولة ضعيفا فى مصر، وكان لهذه الفترة عدد من الخصوصيات. فلأول مرة منذ حوالى سبعة قرون تحكم مصر من خارج حدودها وتصبح القاهرة عاصمة ولاية بعد أن كانت عاصمة الإمبراطورية فى العصر المملوكى. وبعبارة أخرى فقد كان لب الدولة ووظائفها موجودا فى اسطنبول أى بعيدا .

ومن ناحية أخرى فقد مثل تركيب الإدارة فى مصر كما وضعته السلطات العثمانية فى مصر بعد الغزو فى عام ١٥١٧ مظهرا آخر. فقد كان يحكم مصر الباشا الذى يعينه السلطان. ولكن حتى لا يزداد نفوذ الباشوات فى الولايات فقد حكموا لفترات قصيرة، لمدة عام واحد عادة، ويمكن أن تجدد فى بعض الأحوال إلى عامين أو ثلاثة. ولنفس الأسباب وضعت قيود أخرى أهمها أن السلطان العثمانى كان يعين اثنين من الموظفين العثمانيين على رأسى الهيئتين القضائية والمالية؛ ولا يأخذ أى منهما أوامره من الباشا . وعلى ذلك فقد تفتت السلطة فى القمة. ليس ذلك فقط، ولكن كان الباشا يحكم من خلال الديوان، الذى يجتمع مرة كل أسبوع، والذى يجب أن يجيز قرارات الباشا . وعلى ذلك فلم يكن لكل هذه العوامل التى صنعتها الدولة وممثلوها فى

مصر ما ينبغى لها من قوة أو سيطرة فى معظم فترات الحكم العثمانى. وبناء عليه نكاد لا نستطيع أن نجد، من زاوية البناء السياسى، تطابقا بين نظام الحكم الشرقى الاستبدادى ومثيله فى رأس الأسرة فى ظل تلك الظروف. هناك ظاهرة ثانية ساهمت فى بناء الأسرة فى العصر العثمانى، وهى ليست بعيدة الصلة بالظاهرة الأولى، وتتمثل فى انتشار و تطور النظام القضائى. فعندما غزا العثمانيون مصر عام ١٥١٧ كان من أوائل الإجراءات التى اتخذوها توثيق أوضاع النظام القضائى القائم حتى ينتظم فى سلك واحد مع النظام العثمانى المطبق فى الولايات الأخرى. وتمثل ذلك فى إنشاء دور قضاء جديدة فى المدينة كلها فى الشمال والوسط والغرب والجنوب وعندما تم لهم ذلك كان عدد دور القضاء فى القاهرة يبلغ خمسة عشر. وبذلك لم تبعد دار القضاء عن مسكن أى شخص فى المدينة أيا كان موقع سكنه. بعبارة أخرى فقد كان أحد الملامح الهامة للنظام القضائى فى تلك الفترة هو سهولة الوصول للمحاكم.

وقد رغب الموظفون العثمانيون فى أن يمول النظام القضائى نفسه بنفسه. وربما كان ذلك وراء فرضهم رسوما على الدعاوى بمختلف أنواعها. وليس ذلك فقط، ولكنهم أيضا كانوا يدفعون الناس لاستخدام المحاكم. ويتضح ذلك بجلاء فى الزواج مثلا، فيروى إبن إياس كيف أمروا بأن تعقد عقود الزواج كلها فى المحاكم مما أزعج الناس بشدة حيث أن ذلك كان أمرا جديدا عليهم (إبن إياس ١٩٦١، ٥: ٤٥١ – ٥٢). فالشريعة الإسلامية لا تطلب أن يكون هناك عقد مكتوب فى المحكمة، ولا أن يكون هناك عقد مكتوب من الأصل، وتكتفى بشهادة الشهود لانعقاد العقد. وأيا كانت الأسباب التى دعتهم لإدخال تلك التغييرات فإن نتائجها كانت حيوية بالنسبة لمؤسسة الزوجية وكذلك بالنسبة للبناء الأسرى. فبمرور الوقت أصبحت المحكمة مؤسسة وساطة فى الخلافات الأسرية إلى الحد الذى أصبح فيه الناس يرغبون فى الذهاب بخلافاتهم إلى المحاكم رجالا كانوا أو نساء. لقد كانت العدالة آنذاك سريعة وبسيطة، فلم يكن هناك تأجيلات طويلة، ولا إجراءات معقدة. أضف إلى ذلك أن المحاكم قد أخذت بالعرف عند حكمها فى القضايا. فإذا لم يوجد نص دينى فى مسألة ما كان يطبق العرف. وكان للقاضى حرية تقرير الأخذ بالعرف عند الحاجة فى اتخاذ قراراته.

وتشير الدراسة الدقيقة لكيفية تطبيق المحاكم للشريعة الإسلامية بشكل عام وفيما يختص بالأسرة بشكل خاص إلى عدد من النقاط الدالة حول أسلوب تطبيق الشريعة. فيبدو أنها كانت مريحة على عدد من المستويات حيث كان فى استطاعة الناس أن يختاروا بين أى من المذاهب الفقهية الأربعة عند نظر القضية التى يرفعونها للمحكمة، ولم يكونوا يجبروا على أن يلتزموا بمذهب بعينه. فكان فى استطاعة الشخص أن يؤجر دكانا على المذهب الحنبلى فى يوم، ثم يتزوج فى اليوم التالى على

المذهب الحنفى أو المالكى، وقد كانت تلك الإجراءات من السهولة بمكان حتى أنه لم يكن على الفرد أن يكون على قدر وافر من العلم حتى يستطيع أن يتفهم؛ا هذا بالإضافة إلى سهولة الوصول للمحاكم فى المدينة.

وسوف أدرس البناء الأسرى والأسلوب الذى يمكن أن تكون المحاكم قد لعبته فى الأسرة بدراسة عقود الزواج فى سجلات المحاكم. ونظرا لضخامة حجم هذه الوثائق فإنها تحتوى على مادة غنية شديدة التنوع حول السكان، كما أنها تعكس أنماط المجتمع ككل والأنماط الخاصة بالجماعات الاجتماعية كل على حدة.

وأحد الأسباب التى تضفى على هذه الوثائق أهمية كبيرة بالنسبة للتاريخ الاجتماعى وتاريخ الأسرة، هو أنها تسمح لنا بتكوين بعض المعايير، بخلاف الحجاب والحريم، والتى يمكن عن طريقها تقييم وضع المرأة فى الأسرة والبيت والمجتمع. وتأتى هذه المعايير من الوثائق نفسها. ويمكن النظر إليها كتعبير عن الاهتمامات والتوجسات والطموحات الخاصة بالأشخاص الذين أفرزوها، وكتعبير أيضا عن المجال الذى كان الناس فى وقت ومكان معينين يستطيعون الحركة فيهم. وبعبارة أخرى فهى تمدنا بالبعد الفردى والبعد الاجتماعى فى آن واحد، باهتمامات الفرد والأشكال البديلة عن السلوك التى يعتبرها المجتمع مقبولة؛ كما أنها أيضا مفيدة فى تحديد الكيفية التى قامت بها العلاقات بين مختلف الجماعات الاجتماعية مع هذه المواضيع والأشكال التى تعايشت مع بعضها البعض فى فترة معينة فى التاريخ.

عقود الزواج

وتعطى عقود الزواج المسجلة فى المحاكم إسم الزوج، وأحيانا اسم عمه، وإسم العروس، وعادة وظيفة أبيه، أو ما إذا كانت بكرا أم سبق لها الزواج (امراة)، وإن كانت قاصرا أو بالغا، ثم مقدار المهر ووسيلة دفع وتلى ذلك فقرة ذات أهمية خاصة بالنسبة لنا، وهى الشروط التى تضعها الزوجة ويقبلها الزوج وفى هذا القسم كانت تستطيع الزوجة أو أسرتها أن يضعوا أى عدد من الشروط يرونه مناسبا لضمان أشياء معينة فى الحياة الزوجية المستقبلة للعروس، وكان يوضح فى عقد الزواج نفسه حق الزوجة فى العلاقة الزوجية، ونفقتها؛ بل ذهبت الشروط إلى أبعد من ذلك سواء بفرض بعض القيود على الزوج، أو بضمان بعض الحريات للزوجة.

وفى الواقع فقد اختلفت الشروط فى عقود الزواج بما يعكس اختلاف الاهتمامات الشخصية لكل فرد. على أننا، بالرغم من ذلك. نستطيع أن نلحظ أنه كانت هناك بعض الموضوعات التى عادة ما كانت تتضمن أحد هذه الموضوعات كان موضوع تعدد الزوجات أو حق الزوج فى اتخاذ زوجات أخرى غير التى عقد عليها سو

ذلك العقد، وهذا الموضوع يعتبر موضع خلاف سواء بين الفقهاء أو بين المدارس الفقهية وبعضها البعض. فالنظرة الكلاسيكية للمذهب الحنفي، الذى كان المذهب الرسمي للدولة العثمانية، لم تكن تقبل بوجود شروط فى عقد الزواج تحد من الحقوق التى وردت فى القرآن، وعلى الأخص الحق فى أربع زوجات. وكذلك لم يحبذ المالكية تلك الشروط ولكنهم يلزمون بها متى اتفق عليها(الخرشي، د.ت. ، ٢٧٨). أما الحنابلة فقد كانوا يرون أن الشروط هى جزء من العقد ويجب احترامها كما هى حيث أنها قد وضعت فى العقد برضاء الطرفين (Pearl, 1979, 83-84; الشعرانى ١٣١٨ هـ.، ٢ : ٩٤). وعلى الرغم من ذلك فقد كانت كل المدارس الفقهية، فى الفترة محل الدراسة، تتبع المذهب الحنبلي عند التطبيق، فكان القضاة من أى من المذاهب الأربعة يضعون الشروط التى تحدد عدد الزوجات التى يحق للرجل أن يتخذهن لنفسه فى عقود الزواج؛ فاحتوت بذلك عقود الزواج التى كتبها قضاة الحنفية والمالكية والشافعية على الشروط الخاصة بتعدد الزوجات. وربما كان السبب وراء هذا التحول هو أخذهم بالعرف وعلى ذلك فربما يكون التغير فى العادات والتقاليد وراء تعديلاتهم تلك.

وهناك موضوع آخر عادة ما كان يتضمن فى شروط عقد الزواج فى تلك الفترة ألا وهو المسكن. فمن أهم ملامح البيت الذكورى السلطة هو حقيقة وجود الزوج والأب على رأسه، حيث يكون له شكل من السلطة على باقى أفراد الأسرة الذين يعيشون معه. وفى الشريعة الإسلامية يكون الزوج مسئولا عن إيجاد المسكن لزوجته وإطعامها وكسائها. وقد جرت العادة إذا سمحت الظروف المادية أن ينتقل الزوج بعروسه لتعيش معه فى بيت الأسرة. وقد تميزت قاهرة القرن السابع عشر بوجود عدد من المحاولات المختلفة للزوجات أو عائلاتهن لخلق أشكال بديلة من البيت تفرض فيها على سلطة الزوج قيود صريحة. فإذا قبل الزوج الشاب أن يعيش فى بيت أهل زوجته، أو أن ينتقل للعيش فى بيت تملكه زوجته، كان عليه أن يكون جزءا من وضع لم يخلقه هو. وقد اختلفت الصيغ الفعلية للشروط الخاصة بالمسكن، ولكنها ارتبطت بشكل كبير بما إذا كانت العروس شابة تتزوج لأول مرة، أو امرأة من ذوات الأملاك.

وهناك نوع آخر من الشروط يتعلق بتوفير النفقة. وقد كان ذلك مفصلا فى عقد الزواج، فعلى الزوج أن يتكفل بزوجته ويوفر لها المأكل والملبس والمسكن. وبالإضافة إلى ذلك فقد احتوى عدد من العقود على شرط يقضى بألا يترك الزوج زوجته لأى فترة من الزمن بدون نفقة. وكانت الفترة نفسها تحدد بشكل فردى ففى بعض الأحوال كانت شهرا، أو ثلاثة، أو ستة، أو عاما كاملا؛ وبعد انقضاء تلك الفترة كان من حقها، إن لم يوفر لها النفقة، أن تطلب الطلاق وأن ترفع الأمر للمحكمة. ولكن، إذا كانت النفقة واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى مزيد تفصيل، فلماذا احتوت العديد من عقود الزواج على

شرط بخصوصها؟ ويرجع السبب فى ذلك إلى أن المذاهب الأربعة انقسمت فيما بينها حول النتائج المترتبة على مثل هذا الخرق لحقوق الزوجة. فالأحناف على وجه الخصوص لم يكونوا يرون فى غياب النفقة ما يعطى الزوجة الحق فى الطلاق، كما كان الحال بالنسبة للشافعية (ابن نجيم د.ت، ٤ : ٢٠٠ - ٢٠٢) . ونرى فى مثل تلك المسائل اختلافا بين النظرية والتطبيق، وكذلك بين ما يقول فقهاء أحد المدارس ويطبقون وبين الشريعة كما هى مطبقة فى المحاكم. وبالنسبة لموضوع النفقة بالذات فأن تضمينها فى أحد البنود التى اتفق عليها الطرفان يخرج بها من الجدل النظرى حول النفقة ويضعها بدلا من ذلك فى عقد الاتفاق. وقد طبقتها المدارس الفقهية المختلفة على هذا النحو، فقضاة الحنفية كانوا يميلون إلى معالجة هذا الموضوع فى سياق عقد الاتفاق على شكل أحد شروط عقد الزواج بدلا من معاملته كحق ضمنى. وفى التطبيق كانت المحاكم عادة ما تطلق الزوجة إن غاب عنها زوجها ولم يقم على نفقتها، وفى بعض الأحوال ذكرت بوجه خاص الشروط المتضمنة فى العقد. فعلى سبيل المثال فى شوال ١٠٢٨ /١٦١٨ طلقت عزيزة بنت رمضان من دعود بن سليمان لتغيبه لمدة ستين يوما وتركها بدون مؤنه مادية. وقد أسست دعواها على الشرط الوارد فى عقد زواجها والذى يحدد مدة ستين يوما كأقصى مدة لتركها بدون نفقة (الباب العالى ١٠٢٩ / ١٦١٩ ، ١٠٢ : ١٠٥ - ٤٦٥).

وهناك شروط أخرى تعكس الاهتمامات والظروف الشخصية. فقد يوافق زوج مثلا على أن يعيش معهما إبن أو بنت زوجته من زواج آخر وأن يقوم هو بالنفقة، أو أن يشترى الزوج عبدا لزوجته، أو أن تستمر الزوجة فى عملها كبائعة متجولة، أو ألا يضرب الزوج زوجته، وتختلف هذه البنود باختلاف الأوضاع. وهذا الاختلاف هو الذى يمكننا، فى الواقع، من استشفاف الطرق التى كانت تستجيب بها المحاكم لاحتياجات الناس الذين تخدمهم. فعلى بعض المستويات كان على المحكمة أن تلعب دورا إرشاديا، وعلى مستويات أخرى يتضح التفاعل بين المحكمة والظروف السائدة. ومن ناحية أخرى لو حدث خرق لبنود عقد الزواج كانت الزوجة تلجأ للمحكمة حيث يطلقها القاضى. ولذلك فقد لعبت المحاكم دور الوسيط فى الأسرة، حيث كان الناس يلجأون لها عند حدوث المظالم. وبعبارة أخرى فقد وفرت المحاكم علاقة أفقية بين أعضاء الأسرة وبين مؤسسة أخرى خارج البيت يمكن أن توازن تلك العلاقة التى تكون بدونها رأسية بين رأس البيت وبقية أعضاء الأسرة.

الجماعات ذات الصلة

يحتوى عدد كبير من العقود التى درسناها والتى ترجع إلى العقود الأولى من القرن السابع عشر على بنود تتعلق بالمسكن، والزوجات الأخريات والجوارى، والنفقة،

وبعض الموضوعات الأخرى الأقل شيوعا. وقد تنوعت أهداف تلك الشروط، غير أن أكثرها دلالة كان يهدف إلى حماية الزوجة من الوقوع تحت السيطرة الكاملة لزوجها، سواء بوضع قيود مباشرة عليه، أو بتقسيم السلطة بينه وبين حميه. وعلى ذلك فقد كانت الشروط التى تضعها الزوجة فى عقد الزواج تحميها من الحياة فى الحيز المكانى الذى يسيطر عليه الزوج أكثر (بيته)، فتتقلص السلطة التى يمكن أن يستخدمها فى ضوء تلك الظروف.

من كان يستخدم تلك البنود ؟ معظم الزيجات، حوالى ثلثيها، كان يتبع النموذج المعتاد الذى كان يكفيهم فى الحقوق والواجبات التى كانت تحتويها العقود بشكل ضمنى. أما الثلث الأخير من العقود، التى درسناها، فكانت تحتوى على شروط بشكل أو بآخر، عادة شرطين أو ثلاثة. وتوضح هوية من استخدموا هذا الأسلوب الأنماط التى اتبعتها كل من جماعات السكان المختلفة فى القاهرة.

من الناحية النظرية كان باستطاعة أى شخص أن يتبع هذا الأسلوب، إذا ما أخذنا فى اعتبارنا المحاكم فقط. وتسمى لنا تلك العقود تنويعات كثيرة من الناس بدءا من أكثر الأسر تواضعا(الحجامين، والطهاة، والسقائين) إلى طبقة الحرفيين (النساجين والصاغة والنحاسين)، إلى الأسر الثرية (الشيوخ والقضاة والتجار)، ولم يستخدم كل هؤلاء تلك التسهيلات بنفس الطريقة عند التطبيق. وقد شاع وجود العامل الاقتصادى كمعيار، كما شاع استخدام الشروط الاقتصادية فى عقود زواج الحرفيين والتجار على وجه الخصوص.

ولعدد من الأسباب لم يظهر فقراء المدينة، الذين شكلوا عددا كبيرا من سكانها إن لم يكن معظمهم، فى تلك النوعية من الوثائق. فبالرغم من تشجيع العثمانيين للناس على تسجيل عقود زواجهم فى المحاكم، إلا أن الفقراء لم يستجيبوا لتلك التشجيعات، نظرا لوجوب دفع رسوم نظير هذا التسجيل. ولذلك فبالرغم من عثورنا أحيانا على عقود زواج لأسر من الحجامين والطهاة والحمالين وبائعى الخضر، إلا أن عددها كان من القلة بحيث أصبح غير دال.

إلى جانب أن الظروف المادية وظروف المسكن التى كان يحيا فيها أولئك لم تكن لتشجع الأزواج على اتخاذ عدد من الزوجات، أو على شراء الجوارى، ولا على وجود خيارات بالنسبة للمسكن.

وعلى الطرف الآخر من الصورة نجد بعض أعضاء السلك العسكرى، الذى كان آخذا فى توطيد قوته فى بدايات القرن السابع عشر، يتزوجون فى المحاكم. ولكن عدد العقود المتعلقة بهم كان محدودا بحيث لا يمكننا من الحصول على صورة واضحة

للنموذج الذى كانوا يحتذونه، ربما بسبب نسبتهم إلى سكان المدينة، حيث كانوا قليلى العدد فى تلك الفترة المحدودة موضع الدراسة، أو ربما لأنهم لم يكونوا يتزوجون فى المحاكم. على أية حال فإن الحياة الخاصة والأسرية للطبقة العسكرية تحتاج إلى أن تدرس بشكل أكثر عمقا.

أما الجماعات التى ظهرت بالفعل بأعداد كبيرة فكانت تنتمى إلى أسر الحرفيين والباعة والتجار، الذين شكلوا معظم السكان، إلى جانب المشايخ وعلماء الدين بعدد أقل. وبعبارة أخرى فإن عقود الزواج، أو ذلك الثلث من العقود الذى يحتوى على شرط أو آخر، تنتمى بشكل أساسى إلى هذه المجموعات من السكان.

وعلى الرغم من ذلك فإن تلك النوعيات ينتظمها عدد من مستويات الثراء والظروف المادية، ويمكن أن تعكس البنود احتياجاتهم وقيودهم طبقا لظروفهم وأحوالهم. فعلى سبيل المثال هناك امرأة تعمل بائعة متجولة ضمنت عقد زواجها بندا ينص على أن زوجها (لن يمنعنى من الاستمرار فى عملى). وكان على أحد التجار الأثرياء عند زواجه أن يوفر لزوجته كجزء من الكساء الموسمى لها أغلى وأفخم الأقمشة من الحرير (الباب العالى ١٠٦١ / ١٦٥٠ ، ١٢٩ : ١٩٨ - ٧٤٦)؛ كما وافق المعلم دعود بن سيدهم الجواهرجى عند زواجه من قاصر على أن يعيش مع أبيها أينما سكن (الباب العالى ١٠٢٩ / ١٦١٩ ، ١٠٢ : ٣٤٢ - ١٤٤٨) .

نساء أسر التجار

عند قراءتنا للعديد من عقود الزواج فى سجلات المحاكم لا نستطيع إلا أن نلحظ أن هناك أشياء اختصت بها أسر التجار. فبالرغم من أن العديد من شروط تلك العقود كانت مشتركة مع عقود أخرى بشكل أساسى، كتقييد تعدد الزوجات مثلا، إلا أنها تختلف عنها بصرامة تلك الشروط وبالأسلوب الذى صيغت به، بل ويمكننا أن نحدد بشكل دقيق من بين عقود زواج المنتميات إلى أسر التجار أولئك اللائى كن متزوجات من قبل، أى تلك النساء اللاتى ورثن أموالا من زوج متوفى أو من أب وكن على حالة ميسورة. فتجربة الزواج السابق بالإضافة إلى المكانة التى كانت تحظى بها عندما كانت متزوجة تجعل عقود زواجهن عقودا متميزة ومختلفة عن العقود الأخرى المنتمية لنفس الفترة. وتبرز قيمة ما توفره لنا تلك الوثائق من معلومات بالنظر إلى قلة معلوماتنا عن الحياة الأسرية للتجار. فالوثائق تتناقض مع وجهة النظر العامة القائلة بمحدودية حرية حركة المرأة من الطبقات العليا وأنها لم تكن تخرج من البيت إلا مرتين الأولى عند زواجها من بيت أبيها إلى بيت زوجها، والثانية عند وفاتها من بيتها إلى لحدها. فلو كان هذا هو الواقع بالفعل فلأى مدى كان هذا الواقع مطبقا وفى أى فترات كل ذلك غير معروف لنا. وتوضح لنا المادة الأرشيفية تلك الموضوعات من منظور آخر.

وقد يرد سبب كثرة الشروط فى عقود زواج نساء أسر التجار، وهى كثرة لم تكن لغيرهن، إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى كانت عادة ما تحجبهم فى منازلهم أكثر من المجموعات الإجتماعية الأخرى. فبيوت الطبقة الاقتصادية والاجتماعية العليا عادة ما كانت تشكل كيانات مستقلة، بمعنى أنها كانت تحتوى بداخلها على كل التسهيلات والوسائل التى تمكن من ممارسة الحياة اليومية بدون احتياج قاطنيها للجوء إلى الأماكن العامة للحصول على تلك الاحتياجات. فقد كانت بيوت الأثرياء تحتوى على حمامات خاصة، وبذلك توفر عليهم الخروج إلى الحمامات العامة؛ وكذلك الآبار، فلا يحتاجون للجوء إلى الأسبلة العامة؛ والإسطبلات التى توفر عليهم استخدام وسائل النقل العامة. كل تلك التسهيلات جعلت من الأيسر عليهم رجالا كن أو نساء أن يعيشوا داخل حدود مساكنهم، وبالتالى فإن الثريات من النساء، بحياتهن فى مساحة مكانية مغلقة، كن أكثر عرضة للوقوع تحت سيطرة أزواجهن. بالإضافة إلى أن الزوج كان باستطاعته أن يكون له بيت كبير ويشترى العبيد والجوارى وأن يتخذ لنفسه أكثر من زوجة.

كل هذا النقاط حقيقة واقعة بالفعل، ولكنها لا تشكل إلا جزءا فقط من التفسير. فالبنود التى تحمى المرأة فى إطارها المكانى الخاص تشكل بالفعل جزءا هاما من العقد، ولكن شروطها ذهبت إلى أبعد من ذلك بتضمنها بنودا لا نجدها فى العقود الأخرى لنفس الفترة، تضع فيها قيودا على الزوج بشكل قد لا تمارسه أكثر النساء تواضعا.

فإذا اقتربنا بشكل أكبر لبعض هذه العقود، مثل عقود "سيدة الناظرين بنت الخواجة نور الدين السوهاجى" و"أم الهنا بنت الخواجة إسماعيل أبو طاقية شاهبندر التجار" و"ليلى بنت الخواجة أحمد أبو طاقية" و"جويرية بنت حسن ابن صالح شيخ سوق النحاسين بن بين القصرين" (الباب العالى ١٠٠٤ / ١٥٩٥ ، ٨٢ : ٣٣٥ – ١٥٩٩؛ ١٠١٦ / ١٦٠٦ ، ٩٠ تقرير : ٣٦ – ١٨٩؛ ١٠٢٦ / ١٦١٧،١٠٠ . ١٤٣ – ١١٢٦؛ ١٠٥١ / ١٦٣١ ، ١١٤ : ٣٧ – ٩٢) نجد أن تلك العقود كلها تشترك فى نقطتين: الأولى انتماء النساء جميعا إلى أسر التجار، والثانية أنهن كن قد سبق لهن الزواج. ويمكننا أن نفسر إلى حد ما صرامة شروطهن بكونهن من الثريات أو من المنتميات إلى أسر أعلى شأوا من أسر أزواجهن. وربما ينطبق ذلك على الأبى طاقيتين، حيث أن الأخ/الأب إسماعيل كان شهبندرا للتجار منذ حوالى ١٦١٢ إلى ١٦٢٤ ، وقد انسحبت مكانته بلا شك على ابنته وأخته بالرغم من كون الزوجين تاجرا بالنسبة لليلى وخازنا لبيت المال بالنسبة لأم الهنا. أما بالنسبة لسيدة الناظرين، فبالرغم من كون أبوها نور الدين الشجاعى شديد الثراء، فإن زوجها المنتظر لم يكن معوزا. ولكنه فى

الواقع كان شديد الشهرة والثراء، منتميا إلى أسرة صوفية قديمة ذات وضع متميز وهى عائلة البكرى: الشيخ محمد بن أبى المواهب البكرى. أما الرابعة وهى جويرية، فقد كانت تعود لعصمة الرجل التى كانت متزوجة إياه من قبل وكان وراقا . وهناك بالطبع إختلافات فى أحوالهن ولكنها لا تكفى لتفسير القصة كاملة.

ولدينا انطباع مؤكد أن تجارب الزواج السابقة قد لعبت دورا فى صياغة آمال وطموحات تلك النساء. فشروط مثل تلك التى وضعتها جويرية لا يمكن إلا أن تكون ناتجة عن تجربة مريرة سابقة علمتها أن كل شئ يجب أن ينص عليه بوضوح، وأنه لا مكان للأشياء غير المحددة؛ فلا يمكن لفتاة بريئة تتزوج لأول مرة أن تفكر فى التفاصيل التى وضعتها فى شروطها . فبعد الشروط المعتادة عن الزوجات الأخريات والجوارى، نجدها قد ركزت على التأكيد على عدم إعاقة حياتها اليومية أو علاقاتها الاجتماعية، فوضعت بنودا فى هذا الصدد تشير إلى أنه لن يمنعها من الخروج إلى الحمام العام، أو من زيارة صديقاتها أنى شاءت، ولا من استقبال أبناءها ورفيقاتها وأقاربها وصديقاتها متى شاءوا وأيما كان طول زياراتهم. وهناك بندان إضافيان يسمحان لها بالذهاب إلى مكة وبالعودة من هناك.

كما نستشعر فى الوقت نفسه بعضا من حكمة قدمتها السنين والتجارب، وربما قبول بما لا يستطيع الفرد أن يغير. وقد ظهر موضوع تحديد حق الزوج فى اتخاذ زوجات أخر فى عقود السيدات اللائى ذكرناهن آنفا ، كما ظهر فى عقود الزواج الأخرى ولكن بأشكال وبدرجات متفاوتة. وعقد ليلى فقط هو الذى رفض أن يكون للزوج زوجات سابقة أو أخريات فى المستقبل، أما الأخريات فكن يضعن قيود، ولكن بدون إلغاء احتمالات تعدد الزوجات تماما فى المستقبل. فشروط سيدة الناظرين تمنع زوجها من اتخاذ زوجات فى المستقبل، ولكنها لا تتعرض للزوجة أو الزوجات الموجودات بالفعل، فيما عدا النص على ألا يقمن جميعا فى بيت واحد معها . وبعبارة أخرى نجد محاولة منها لتحديد حيز مكانى تتحرك فيه بحريتها . وربما ينطبق نفس الشىء على أم الهنا . فالعقد واضح فيما يخص زوجاته التى تقطن إحداهن الجيزة والأخرى فى مصر (القاهرة) القريبة، وجاريته التى أنجبت له طفلا؛ كما أنها واضحة فى شروطها ، بالإضافة إلى البند المعتاد بخصوص عدم الزواج أو اتخاذ جارية جديدة. وتتضح هنا أيضا فكرة اتخاذها مساحة خاصة لها، فزوجاته الأخريات يجب ألا يسكن معها فى نفس البيت ولا أن ينتقلن إلى مسكن قريب منها . ويبدو أن أم الهنا كانت تخلق عن عمد مساحة تختصر فيها سلطة زوجها إلى أقل درجة، فلم يكن عليه الحياة معها وأمها وأخيها فقط، ولكن عليه تحديدا أن ينتهج سلوكا مقبولا منهم ومن أخواتها ومن أزواجهم.

وقد ذهبت عقود النساء من أسر التجار وبخاصة عقود جويرية وأم الهنا فيما يخص تحديد تحركات أزواجهن إلى مستوى أبعد مما بلغته أى من معاصراتهن. فكلتاهما اختزلتا حق الأزواج فى المبيت خارج البيت، فلم تسمح أم الهنا لزوجها بالمبيت أكثر من ليلتين متتاليتين خارج البيت من غير سبب قوى أو عذر شرعى بدون إذن واضح منها ومن أمها ومن أخيه؛! أما جويرية التى كانت تميل للوضوح فقد وضعت له حدا أقصى خمس ليال متتالية للمبيت خارج البيت أيا كان السبب.

وبالرغم من أن تلك الشروط قد تبدو غريبة بالنسبة لنا، إلا أنه لا بد وأنه كان هناك قبول اجتماعى ضمنى لتلك الأشكال من السلوك وللعلاقات الاجتماعية داخل البيت بين الزوجين. فبعض الأشخاص المتضمنين فى تلك العقود كانوا من المرموقين وبعضهم من ذائعى الصيت والموقرين فى المجتمع، وكان تسجيلها فى المحكمة يؤكد احترام وقانونية تلك الإجراءات. بعبارة أخرى نحن نتكلم عن أشكال من السلوك، وإن لم تكن تقليدية تماما، إلا أنها مقبولة اجتماعيا.

وهكذا فإن تلك الوثائق تتضمن نوعا خاص من نموذج البناء الأسرى الذى ربما يمثل نوعا من بيوت تلك الفترة. فالحالات التى ذكرناها لم تكن غير معروفة، حتى وإن ذهبت إلى حد أبعد مما ذهب إليه الأغلبية فى وضع نظام معين، فيجب أن نراها كأحد الأنواع الكثيرة التى كانت موجودة فى تلك الفترة. فقد تعايشت جنبا إلى جنب مع النماذج الأخرى من البيوت الأكثر ذكورية فى نظامها، والتى كان رأس الأسرة فيها يتمتع ببيت كبير يضم العبيد والخدم والجوارى والزوجات الذين يستطيع أن يمارس سلطاته عليهم. وأفضل مثال يمكن أن نقدمه لتلك الفترة المبكرة هو إسماعيل أبو طاقية شاهبندر التجار، فقد كان له أربع زوجات، وأنجبت له الجوارى عددا من الأبناء، وكان يعيش معه فى نفس البيت عدد من العبيد والجوارى؛ وبالتالى لم يكن من المستغرب أن نعرف أن عقدى أخته وابنته تميزا بكثرة بنودهما. وبعبارة أخرى فإنه فى إطار جماعة التجار كان هناك أكثر من نموذج للأسرة يتبع حتى فى إطار نفس العائلة. فقد كان المجتمع الذى ينشأ مجتمع يضم عددا كبيرا من الاختلافات.

* * * * * * * *

والخلاصة أن نماذج البيوت والزيجات فى القاهرة فى بدايات القرن السابع عشر توضح عددا من النقاط ذات الدلالة. فالأسرة بقيت ذكورية السلطة فى بنائها، ولكن ظروف القرن السابع عشر فرضت تعديلات فى الإطار العام فى هذا البناء. فقد تأثر بناء الأسرة بضعف الدولة وبعد مركزها وبالدور المتنامى الذى كانت تلعبه محاكم القاهرة فى الحياة اليومية للناس. وفى عصر يسبق السن الحديث للقوانين كان للقاضى

حرية أكبر فى الحركة. ويبدو أن المحاكم قد وجدت الوسائل التى تخدم بها لتقاليد الآخذة فى التغير بين مختلف شرائح المجتمع وذلك المدى الواسع من التنوع، وكان دورها أساسيا كمؤسسة وسيطة توفر العلاقة الأفقية بين أعضاء البيت والأسرة موازنة العلاقة الرأسية التى كانت لرأس البيت سواء أكان الزوج أو الأب معهم. ولم يتحكم الشكل التقليدى للنموذج الذكورى السلطة بأى حال من الأحوال فى خلال تلك العملية، بل فى الحقيقة استمر هذا الشكل كأحد الأشكال الراسخة وربما الغالبة والمطبقة من جانب شرائح هامة فى المجتمع، ولكن فى نفس الوقت كان هناك توسع فى أشكال السلوك المقبولة اجتماعيا وداخل الأسرة والتى وجدت المحاكم وسائلها لدمجها فى نظامها.

الأواصر الرابطة
النساء والبيت فى مصر فى القرن الثامن عشر

بقلم: مـــارى آن فاى

ترجمة: د/ مها حسان

ظهور البيت

فشل العثمانيون فى القرن السابع عشر فى محو النظام المملوكى من مصر وفى نهاية هذا القرن بدأ النظام المملوكى يتضح ويعيد تشكيل ذاته مرة أخرى حتي أصبح يشكل تحديا حقيقيا لسيادة الحكومة العثمانية(١)، ثم بعد سلسلة من النزاعات الضارية بين البيوت المملوكية المختلفة انتصر بيت القزدغلى مثبتا أنه الأكثر قوة ونجح على الكبير وهو أقوى البكوات فى مصر فى الفترة ما بين ١٧٦٠ و١٧٧٢ فى التخلص من المنافسين. وجمع السلطة فى بيت القزدغلى أدى إلى تحول النظام المملوكى من نظام يعتبر الأمير فيه هو الشخصية الرئيسية بين من هم أنداد له إلى نظام شبيه بالملكية تتركز فيه السلطة فى بيت واحد.

بدأت فى حوالى منتصف القرن عملية دمج المؤسسة العسكرية التى كانت تعتمد على القوات العثمانية فى مصر والمؤسسة المملوكية وعلى رأسها البكوات وقد أسفر عن ذلك الدمج أن أصبحت الخدمة فى القوات العثمانية من الوظائف التى يتيحها النظام المملوكى. ويوضح أندريه ريمون أنه عند نهاية القرن كان كل من يشغلون الوظائف فى السلم الوظيفى العثمانى من البيوت المملوكية (ريموند ١٩٨٣، ١٥-١٩). وصف إبراهيم بك الطبقة الحاكمة فى ١٧٩٨ بأنها نظام فريد يشكل فيه البكوات والمحافظين والمماليك وضباط وجنود الأوجاق مجموعة مختلفة الدرجات ولكنها متمازجة اجتماعياً.

وهكذا فإن قصة استعادة المماليك لقوتهم هى نفسها قصة ظهور البكوات الذين اعتمدت سلطتهم وأصبح البكوات من أمثال على بك الكبير ومن جاءوا بعده هم الحكام الفعليين لمصر، صار البيت المملوكى أساساً للسلطة ولإدارة شئون البلاد واستغلال موارد البلاد.

إن البيت المملوكى هو المفتاح لفهم النظام السياسى فى القرن الثامن عشر بل وأيضاً لفهم وضع نساء الطبقة الراقية. وذلك لأن مكانة تلك النساء كانت ترتبط

بانتمائهن إلى بيوت تلك السلطة وترتبط أيضاً بمكانتهن كجزء من الطبقة الحاكمة. وكان يدعم وضع النساء فى تلك البيوت ما يملكنه من حقوق اقتصادية وأملاك بالإضافة إلى أهمية الزيجات والتحالفات التى كانت تتم عن طريق علاقات جنسية خارج الزواج من أجل استمرار النظام المملوكى هذا بالإضافة إلى قدرة النساء على تكوين شبكات خاصة بهن تقوم بالمناصرة والمساندة(٢).

أوضحت المؤرخة سوزان ف. ويميل فى ١٩٨٧ أن نساء الطبقة الراقية فى أوربا الغربية كن يمارس السلطة والاستقلالية أو الاثنين معاً بصفتهن أفراداً فى أسر تمارس السلطة والقوة فى غياب دولة مركزية قوية. وقد حدث ذلك بعد سقوط الإمبراطورية الكارولينجية فى القرن التاسع واستمر حتى الفترة المعروفة بالعصر الإقطاعى الأول فى منتصف القرن الحادى عشر. فقد انقسمت الإمبراطورية التى أسسها شارلمان إلى مجموعة من المقاطعات وكان من الممكن أن تمتد سلطة السيد الإقطاعى إلى كل ما يمكن أن يفرض عليه نفوذه. كان من الممكن للنساء بمالهن من دوطة وروابط أسرية أن يشكلن إضافة حقيقية وهامة لتقدم الأسرة كما كانت سلطة هؤلاء النساء الأرستقراطيات مستمدة جزئياً من كونهن عضوات فى أسر حاكمة وكان يدعم تلك السلطة حقهن فى حيازة الملكية ووراثتها فى وقت كانت فيه الأرض هى أساس السلطة. تقول ومبل:

نظراً لأن النساء كانت لهن ملكية خاصة بهن وكان يحق لهن أن يرثن بالإضافة إلى أن الزواج كان يضمن مكانتهن، فقد كن مؤهلات لأن يتصرفن بسلطة وبحسم فى مجتمع العصر الإقطاعى الأول الذى كان يتسم بالمرونة... بعد أن أصبحت الدولة الكارولينجية أثراً بعد عين، صارت الأسرة العامل الأكثر ثباتاً وفاعلية فى عالم تسوده المتاعب. وقد استفادت النساء من سلطة أسرهن التى كادت أن تكون غير محدودة وتمكنّ لمدة قرنين من أن يلعبن دوراً أساسياً رئيسياً. نظراً لأن الأرض كانت قد أصبحت مصدر السلطة الأوحد وعن طريق ممارسة حقوق الملكية التى كانت مضمونة لهن فى العصر الكارولنجى ظهر عدد متزايد فى القرنين العاشر والحادى عشر من سيدات القصور ومالكات الأراضى والقلاع وكان يصاحب تلك الأدوار حقوقاً تتصل بالقضاء والقيادة العسكرية كما ظهرت مالكات الكنائس ومن يشاركن فى الجمعيات الكنيسية وغير الدينية (ومبل ١٧٨)، ١٩٧٨.

إن مقارنة النساء فى أوروبا الإقطاعية بالنساء المصريات الأرستقراطيات تساعدنا على المزيد من الفهم بالرغم من عدم تطابق الحالتين. احدى الاختلافات هى أن ملكية الأرض فى مصر لم تكن تعطى للمالك حقوقا متصلة بالقضاء أو بالسلطة

العسكرية ولكن يكمن الشبه بين مصر فى القرن الثامن عشر وأوربا الإقطاعية فى أن كل منهما كانت البيوت أو الأسر تمارس السلطة فى غياب دولة مركزية لها مؤسسات محددة ونظام بيروقراطى. فى مصر كانت تلك الدولة موجودة بالفعل وهى الدولة العثمانية ولكنها كانت تعجز وبصورة متنامية عن ممارسة سلطاتها. لذلك أصبحت السلطة الحقيقية فى يد البكوات من أمثال على بك الكبير ومحمد بك أبو الدهب ومن جاءوا بعدهم. وبالرغم من وجود اختلافات بين أوربا فى العصر الوسيط ومصر فى القرن الثامن عشر إلا أن الأدلة التاريخية يبدو أنها تشير إلى أن حالة نساء الطبقة العليا كانت أفضل فيما بعد أى فى الفترات التى كانت فيها الدولة أكثر مركزية وقوة. فى كل من مصر وأوربا تمتعت النساء الأرستقراطيات بمكانة أكبر وقدر أكبر من الاستقلالية فى الفترات التى كان الحكم فيها ممزقاً وكانت هناك بيوتاً قوية ذات سلطة عن الفترات التالية التى كانت تتميز بمركزية السلطة وبمؤسسات تقوم بإدارة الدولة(٣). بالرغم من أن المؤرخين يدركون أهمية البيت وبالرغم من أن معرفتنا العامة عن القرن الثامن عشر قد ازدادت إلا أننا لا نعلم سوى القليل عن الطريقة التى يجرى بها المنزل أو البيت داخلياً فى تلك الفترة. كيف نفرق بين المنزل كمكان والبيت ككيان وبين الأسرة؟ من كانوا أفراد البيت؟ كيف كانت العلاقة بين الرجال والنساء فى البيت؟ وأخيراً ماذا كان دور ووضع النساء فى البيت؟

تعريفات

هل يجب علينا أن نفرق بين المنزل كمكان للسكنى وبين البيت؟ استند ديفيد ايالون على الجبرتى وعرف البيت على أنه مجموعة يربط بين أفرادها صلات مملوكية وأسرية (١٩٧٧-٢٩١). وعلى ذلك يمكن أن نفهم لفظه بيت بمعناها الأعم كما هو الحال مثلا حين نقول بيت القزدغلى أو بمعناها الضيق أى مجموعة أو طائفة داخل البيت مثل الطائفة العلوية داخل بيت القزدغلى. وقد بين أيالون أيضاً أن الدمرداش ونيقولا ترك قد استخدما كلمة عائلة كمرادف لبيت (أيالون ١٩٧٧، ٢٩٧).

لذلك فإن غياب الفروق فى المعنى بين بيت وعائلة ليست مفيدة فى تحليل البيت المملوكى أقترح أن نفرق بين المكونات المختلفة .. للنظام المملوكى من أجل البحث وصياغة المفاهيم. ولنبدأ بالكيان الرئيسى وهو البيت كمفهوم سياسى اجتماعى وكأساس لتنسيق وإدارة النظام وعلى ذلك فيمكننا أن نصف القاسمية والفقارية والقزدغلية على أنهم بيوت وقد ظهرت داخل تلك البيوت طوائف مثل الايوازية والشنبية داخل القاسمية والعلوية والمحمدية داخل القزدغليه. ويمكننا أن نحذو حذو الجبرتى ونشير إلى تلك المجموعات أو الطوائف داخل البيت الأكبر بالعشيرة أو القبيلة.

ولكن يبقى المفهوم الأكثر صعوبة دون حل وهو البيت، وقد يكون مفيدا أن نبدأ بمقارنة بين البيت المملوكى فى القرن الثامن عشر والبيوت فى إنجلترا وفرنسا فى نفس الفترة، قام چون لوى فلاندرن فى كتابه «الأسر فى الأزمنة السابقة» بالبحث فى القواميس الإنجليزية والفرنسية فى الفترة الحديثة عن معنى الأسرة والذى يراه على أنه مرادفا للبيت، تبعاً لما يقوله فلاندرن كان مفهوم الأسرة بين القرن ١٦ و١٨ يتراوح بين مفهوم السكن المشترك والأسرة أى مجموعة من الأقارب الذين لا يسكنون معاً أو مجموعة من الناس يسكنون معاً ولكن لا تربطهم بالضرورة علاقات دم أو زواج (١٩٧٩، ٤)، فعلى سبيل المثال عرف قاموس ساميول چونسون ١٧٥٥ الأسرة بأولئك الذين يعيشون فى نفس المنزل وأعطى كلمة بيت كمرادف لها، *والقاموس الإنجليزى* والفرنسى الملكى الذى وضعه أبل بوير يعرف كلمة Famille بهؤلاء الذين يعيشون فى نفس المنزل تحت نفس البيت واورد لفظتى Hamehold, family كمرادفين إنجليزيين، والقاموس الفرنسى للأكاديمية (١٦٩٤) أيضا عرف الأسرة على أنها كل الأشخاص الذين فى نفس المنزل وتحت نفس السيد (فلاندرن ١٩٧٩، ٤-٥)، وقد كتب فلاندرن «كان الناس فى فرنسا وإنجلترا حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر لا يزالون يعتبرون أن أفراد الأسرة هم الأقارب الذين يعيشون فى المنزل والخدم وذلك بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية حيث إن كل هؤلاء كانوا يخضعون لشخص واحد وهو رب الأسرة.

إن معنى كلمة Famille, Family يؤكد على فكرة السكن المشترك بحيث إن كل من يعيشون تحت سقف واحد يعدون جزءاً من الأسرة أو البيت، وقد كانت إحدى القضايا الرئيسية بالنسبة للمؤرخين البريطانيين والفرنسيين هى هل كان الأشخاص الذين يعيشون تحت سقف واحد يعتبرون أنفسهم أسرة وهل كان المجتمع ينظر إليهم على أنهم يشكلون أسرة ويرى فلاندرن أن الأمر كان فعلاً كذلك، وقد يكون ممكنا أن نقول إن ذلك ينطبق أيضاً على مصر فى القرن الثامن عشر حيث إن كلمة بيت وكلمة عائلة من الممكن أن تحل إحداهما محل الأخرى وهذا ما يبدو من التواريخ ومن قاموس إدوارد لين.

بالنسبة للنظام المملوكى تكمن المشكلة فى فكرة السكن المشترك وما إذا كانت الأسرة أو البيت تشمل كل من يعيشون تحت سقف واحد سواء كانت تربط بينهم صلة دم أم لا، لا يمكن فى رأيى أن يكون هذا التعريف دقيقاً فى حالة البيت المملوكى لأنه يشمل الأشخاص الذين تربطهم علاقات برب البيت مثل التابعين أو من تربطهم به علاقات زواج أو معاشرة وإن كانوا لا يسكنون فى نفس المنزل معه، على سبيل المثال يقول الجبرتى فى نعيه لجليلة خاتون التى كانت زوجة مراد بك ومحظيه على بك الكبير

أن على بك قد بنى لها بيتاً فى الأزبكية فهل يعنى ذلك أنها لم تعد جزءاً من بيت على بك الكبير؟ ويوجد مثال آخر، فقد أضاف على كاتخذ مستحقطان إلى وقفه منزل زوجته زليخة بنت عبدالله البيضا ونفيسة خاتون بنت البيضا الجرجية (وقف رقم ٢٤٠٧). هل لمجرد أن لهاتين المرأتين منزلا خاصا بهما فإن ذلك يعنى أنهما لم يعودا أفرادا فى بيت زوجهما؟ نحن نعلم ضرورة أن يكون منزل الأمير من الكبر بحيث يتسع لمماليكه وبخاصة فى أوقات الصراع، كما كان يجب أن يتسع لزوجة الأمير أبنائه والخدم. فعلى سبيل المثال وصف الجبرتى منزل على بك الهندى بأنه من الكبر والسعة بحيث يمكن أن يضم كل مماليك وأنصار البكوات الذين قتلوا فى نزاع طائفى[٤] ومع ذلك فقد كان ممكناً لمعتوق الأمير أن يكون له محل سكن خاص به يعيش فيه مع زوجته ومع ذلك يسكن مع سيدة فى بعض الأحيان أو يعمل فى خدمة السيد فى منزله. هل يعنى ذلك أنه لم يعد فرداً فى بيت سيده؟ يبدو أن البيت المملوكي كان لا يشتمل فقط على من يعيشون تحت سقف واحد. إن تعريف لين للعائلة مفيدٌ هنا وهو «بيت أو أسرة عائلة الرجل، هى الأشخاص الذين يقوم بإطعامهم وتغذيتهم والانفاق عليهم» أو الأشخاص الذين يعيشون معه أو يكون عليه أن يتحمل نفقاتهم مثل خادمه الخاص وعبده وزوجته وابنه الصغير (١٩٥٥، ٢٢٠١).

سأقدم تعريفا للبيت لكى استعين به وهو: كل من تربطهم صلات برب البيت لكونهم عبيداً أو خدما أو زوجات أو أقارب له وكل من يكون لرب البيت مسئولية مالية تجاههم أو من يعتمدون عليه فى المعيشة دون أن يكونوا بالضرورة مشتركين معه فى سكن واحد.

بالإضافة إلى ذلك فإن البيت المملوكى كان له طابع هرمى وكانت الصلات التى تربط رب البيت بأفراد البيت الآخرين دائما علاقات رأسية.

كان المعتوق يؤن سكنا خاصا به، ويشترى مماليك وكان يتفرع عن البيت الأساسى بيت جديد وهكذا فإن البيت يشتمل على أفراد منهم السيد نفسه وزوجته أو زوجاته ومحظياته وأبنائه والأقارب الآخرين والمماليك والعتقاء الذين يرتبطون به بصفتهم تابعين له والخدم.

الأواصر الرابطة

الرجال والنساء فى البيوت المملوكية

كان البيت كما سبق أن ذكرنا هو أساس النظام المملوكى وهو المفتاح لفهم السياسة والمجتمع فى القرن الثامن عشر ولفهم وضع ودور نساء الطبقة الراقية. كان

يربط نظام البيت صلات شخصية وتحالفات رأسية وأفقية. أهم الصلات الأفقية بالنسبة للرجال هى الخُشداشية وهى الصلة التى تربط بين من يتزاملون فى خدمة سيد واحد أو من أعتقهم نفس السيد. وأهم الصلات الرأسية هى الصلة بين السيد ومماليكه والتى كانت تستمر بعد عتقهم (أيالون ١٩٧٧، ١٦٩). تورد الكثير من المصادر ومنها التواريخ وأدب الرحلات وكتاب وصف مصر وصفا للاحترام والإذعان الذى كان متوقعا من المماليك تجاه سيدهم وقد كان هذا يعتبر الأسلوب اللائق فى التعامل مع سيدهم.

وكان النظام المملوكي فى القرن الثامن عشر -كما يتضح من المصادر التى ذكرتها- قائماً على قرابة مُتخيلة يتم تتبع النسب فيها عن طريق الأب. فعلى سبيل المثال تستخدم كلمة أخ كمرادف لخشداش (أيالون١٩٧٧، ١٧٢). وكان السيد يشير إلى مماليكه بكلمة أولاد بينما كان المماليك يشيرون إليه على أنه الوالد. وكان الرجل يشير إلى خشداشون سيده على أنهم الأعمام وسيد سيده على أنه الجد. أما الأجيال السابقة فكانوا يعتبرونهم الأجداد أو الأسلاف للجيل الحالى (أيالون ١٩٧٧، ٢٨٥-٢٨٦).

وكما تشير مستندات الوقف فان رجال الطبقة الراقية كانوا يستخدمون مؤسسة الوقف للإضافة لتماسك البيت. أحد الاختلافات بين وقفيات الرجال والنساء هو أن النساء لم يكنّ على درجة اهتمام الرجال بتماسك البيت. ومن أمثلة ذلك وقف اسماعيل كتخدا والأمير ابراهيم السنارى معتوق مراد بك والأمير على كتخدا مستحفظان. فقد اشترط صاحب الوقف فى الحالات الثلاث أن يعاقب أى معتوق يتزوج بأجنبية بأن يحرم أبنائه من الميراث.

الشرط فى وقف إبراهيم السنارى هو «إذا تزوج أى من العتقاء بأجنبيه من خارج العتقاء وليس داخلهم» أما على كتخدا مستحفظان فينص على أنه يشير إلى العتقاء من كلا الجنسين «كل رجل من عتقاء ألوف المشهر إذا تزوج بأجنبيه وكل امرأة من معتوقات الوقف إذا تزوجت بأجنبى».

على الرغم من أن على كتخدا مستحفظان لديه شرط مماثلة إلا أنه مقصور فقط على الإماء من ذوى البشرة السوداء ففى حالة زواج أحداهن بأجنبى يتم حرمان الأبناء من الميراث ولا يسمح لهن على أية حال بأن يرث أبناؤهم سوى نصف ما يرثه العبيد أصحاب اللون الأبيض رجالا كانوا أو نساءاً ونصف ما يرثه العبيد الرجال من ذوى البشرة السوداء. ويجدر هنا ملاحظة أن هذا الشرط غريب جدا بين وقفيات القرن الثامن عشر التى قرأتها من أجل القيام بهذا البحث- ففى كل وثائق الوقف يحرص صاحبه على أن يشترط ألا تكون هناك تفرقة فى الميراث بين العبيد من الرجال والنساء ومن ذوى اللون الأبيض والأسود.

وهناك شرط آخر فى وقفية على كتخدا يوضح احترامه لسيده وحرصه على المحافظة على بقاء البيت. فقد اشترط على كتخدا أنه بعد وفاة كل المستفيدين من وقفه يصبح الوقف جزءا من وقف صالح جلبى. وقد كان كل من على كتخدا وزوجته حنيفة قادن بنت عبدالله البيضاء من معتوقى صالح جلبى. كما عبر على كتخدا عن رغبته عند اندماج الوقفان فى أن يستخدم نصف الدخل من الوقف الخاص به فى شراء عبيد وأسلحة للمستحفظان والجاويشان وأن يقسم الدخل بين الاثنين بالتساوي. وكان تاريخ الوقف ١١٧١/١٧٦٤.

وعلى غرار الرجال كانت تقوم النساء بتكوين شبكات من العلاقات من نوع السيد والتابع وذلك عن طريق شراء وعتق العبيد. يقول الجبرتى فى نعى جليلة خاتون سرية على بك الكبير وزوجة مراد بك «أن معظم نساء الأمراء كن من جواريها (١٩٧٦، ٣٨٢). وكلمة جوارى ومشتقاتها تستخدم للنساء فقط وهى مقابلة لمملوك أو تابع وهو العبد الذى يعتق ويصبح تابعاً لسيده أو سيدته. وكلمتى مملوك وتابع يرمزان لوصف العلاقة بين الرجال لا العلاقة بين الرجال والنساء ولا النساء والنساء. بالنسبة للنساء يقال إنها معتوقة أو جارية.

وفى الوقفيات يوجد المزيد من الأدلة على أن النساء كن يقمن بتكوين شبكات من العلاقات مع التابعين كما كان يفعل الرجال وذلك عن طريق شراء وعتق العبيد. وكل أوقاف النساء التى قرأتها من أجل القيام بهذا البحث كانت من الأوقاف الأهلية. ويذكر أصحاب الوقفيات فى الوقفية كل المستفيدين من دخل الوقف بعد وفاة صاحبه. وكان سائدا أن يُذكر الأبناء والأقارب الآخرين بما فيهم الأزواج والمعتوقين مما يبين أن النساء كانت تقوم بشراء وعتق العبيد.

يقوم وقف خديجة قادن بنت عبدالله معتوقة وزوجة الأمير أحمد كتخدا وهو من بيت القزدغلى والمستحفظان بإلقاء الضوء على أسلوب تكوين هذه الشبكات من العلاقات النسائية وعلى نظام تكوين هذه الروابط فى مجمله (وقف رقم ١١٧٧). من ضمن الشروط التى اشترطتها صاحبة الوقفية أن يسمح لناظر وقف زوجها بأن يذهب إلى جورجيا ليشترى من هناك جارية لابد أن تتوفر فيها صفات أن تكون رشيدة وصالحة للدين والدنيا. وإذا اتضح أنها غير أمينة على الناظر أن يقوم بطردها وشراء أخرى. أما إذا كانت لديها الصفات المطلوبة فعليه أن يعتقها ويتزوجها. وإذا ظهر بعد الزواج أن بها عيباً أو خللاً فعليه أن يطردها ويشترى أخرى. وقد كان هناك مبلغاً ماليا منفصلا مخصصاً كثمن للجارية. والهدف من هذا الشرط هو أن تصبح هذه الجارية ناظرة لوقف خديجة بعد وفاتها. وتُبين هذه الحكاية المدهشة أن العِرق والزواج كانت

لهما أهمية كبيرة فى خلق علاقات متينة بين أفراد البيت. وبمعنى آخر لضمان الولاء والإخلاص. ليس كافيا أن يكون الإنسان أحد أفراد المنزل والبيت وإنما تكون الصلة أقوى إذا كان السيد والتابع من نفس الأصل أو العِرق وتزداد الصلة قوة إذا أضيف إلى صلة العِرق صلة الزواج.

الاقتصاد السياسى للزيجات المملوكية

كما رأينا، كان الزواج يضيف إلى قوة العلاقات بين الرجال. هناك سادة من أمثال صالح جلبي كانوا يعقدون زيجات بين مماليكهم وجواريهم. كما أن المماليك كانوا يتزوجون بنات وأخوات وأرامل سيادتهم.

توجد أمثلة كثيرة فى الوقفية لزيجات تمت بين مملوك وجارية يملكهم نفس السيد وتكون الأسماء هى نسب صاحب الوقف. هناك على سبيل المثال وقفية محبوبة ويذكر فيها اسمها على النحو التالى: الست محبوبة خاتون بنت عبدالله البيضا معتوقة مولانا الأمير إبراهيم بك الكبير وزوجة إسماعيل بك الكاشف معتوق إبراهيم بك الكبير. وعلى ذلك فإن إبراهيم بك الكبير كان سيدا لكل من محبوبة وإسماعيل ولا شك أنه هو الذى دبر أمر زواجها. وهناك مثال آخر لأرملة تزوجت من رجل كان من مماليك زوجها المتوفى وهى آمنة الله بنت عبدالله أرملة عبدالرحمن كتخدا التى تزوجت من محمد جاويش معتوق زوجها المتوفى.

كان نظام المماليك يعتمد على النوع بمعنى أن المملوك كان لابد وأن يكون ذكرا. وهنا يمكننا أن نتسائل عما إذا كانت النساء تعد من الناحية السياسية من أفراد البيت. فى رأيى أن الإجابة على هذا السؤال يجب أن تكون بالإيجاب لأن الزواج والعلاقات غير الزوجية أيضا مثل المحظيات كانت تلعب دورا هاما فى العلاقة بين رجال البيت الواحد. كما أن نساء الطبقة الراقية كانت لهن أملاك فى القاهرة والمحافظات تدر دخلاً. ولأن السلطة السياسية فى العصر العثمانى كانت تعتمد على التحكم فى الأملاك والدخل الذى تدره لذلك يجب اعتبار أن نساء الطبقة الحاكمة كن على قدر من القوة السياسية بالإضافة إلى القوة الاقتصادية.

فى كثير من الأحيان كانت النساء صاحبات الأملاك وسيلة لانتقال الأملاك من فرد لآخر داخل البيت أو للمحافظة على الأملاك فى بيت واحد. فقد كان من المعتاد عند وفاة أحد الأمراء أن يرث خليفته ليس مجرد لقبه وإنما أيضا أرملة وأملاك المتوفى. وتوجد فى الجبرتى أمثلة كثيرة على ذلك فقد علق على انتشار هذه العادة بين القازدوغلى خاصة: «كان مماليك بيت القزدغلى يتزوجن أرامل البيت ويتخذن من بيوتهن مقرا (الجبرتى ١٩٦٧، ١: ١١٤؛ ٢: ١٦٤)؛ وكانت الأرملة عند زواجها مرة أخرى

تجلب معها كل أملاكها الخاصة بالإضافة إلى الأملاك التى ورثتها من الزوج المتوفى والأملاك التى قد تكون تحت سيطرتها إذا كانت ناظرة وقف الزوج المتوفى.

ومن الأمثلة التى يذكرها الجبرتى مثال الأمير على بك ذو الفقار، مملوك ذو الفقار بك. كان على بك خازنا لذى الفقار فى حياته وبعد مقتله ورث على لقب سيده وهو سنجق بك كما ورث أرملته (الجبرتى ١٩٧٦، ٢:٥٧-٤٦). وهناك أيضا حالة شويكار التى تثير الاهتمام وقد كانت محظية عثمان القزدغلى المفضلة وهو واحد من أغنى وأقوى رجال القرن الثامن عشر. ويحكى الجبرتى أن أحد أتباع عثمان كان منفذ وصيته وهو سليمان جاويش. وبعد وفاة عثمان أخذ سليمان ممتلكاته وتزوج بشويكار (الجبرتى ١٩٧٦، ٥٨-٥٧-٢). توفى سليمان فى سنة ١١٥١ هجريا أو ١٧٣٨ وبعد ثلاث إلى خمس سنوات قامت شويكار بتسجيل الوقفية فى المحكمة وتضمنت منزلا كان جزءاً من وقف عثمان كتخدا مستحفظان القادزوغلى. لا تتضمن وقفيات عثمان كتخدا أو شويكار أى إشارات عن الكيفية التى انتقلت بها الوقفية إلى سيطرة شويكار. من الممكن أن تكون قد حصلت على الأملاك نتيجة لزواجها من سليمان أو ربما كانت من المختصين بوقف عثمان. على أى حال فقد احتفظت بالوقفية حتى وفاتها ثم تركتها بعد ذلك لورثتها. وكما أوضح ب.م.هولت:

«إن الاتجاه إلى التفتت والطائفية يظهر بوضوح أكثر من البيوت المملوكية الجديدة. فقد أقام كل جيل مملوكى بدوره بيوتا جديدة وعلى الرغم من أن تلك البيوت كانت جزءاً من العشيرة الرئيسية إلا أنه كان هناك تنافس معها على القوة السياسية والمناصب بما لها من مغانم. وهذا ما أخر إحياء نظام البكوية فى القرن الثامن عشر وجعله غير مستقر حتى فى الفترة التى كان سائدا فيها (هولت ١٩٨٢، ١٤٤).

ولكن هذه الضغوط الطاردة على البيوت المملوكية أفرزت فى نفس الوقت قوى جاذبة. فقد قابل الميل إلى التفتت ممارسات تؤدى إلى التماسك مثل الزيجات والعلاقات الجنسية التى أدت إلى تقوية الروابط بين الرجال. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه العلاقات كانت تنقل الأملاك وتحافظ عليها فى ذلك البيت الواحد. والأهم من ذلك أنها كانت تحفظ بقاء البيت من جيل لآخر. لقد أغفل هولت وآخرين غيره أهمية النساء والزواج فى إعطاء الثبات لهذا النظام الذى كان بطبيعته غير مستقر وأيضا فى المحافظة على استمرارية النظام المملوكى من جيل لآخر.

لم يكن ممكنا فى الفترة الوسطية تحت نظام المماليك الجراكسة للمسلم الذى ولد حرا أن يرث منصب مملوك. وعلى ذلك فلم يكن ممكنا لأبناء السلاطين والأمراء الجراكسة أن يرثوا مناصب وألقاب آبائهم. ولكن فى القرن الثامن عشر بدأ ذلك

الوضع فى التغير كما لاحظ أيالون، فبدأ أبناء الأمراء يرثون مكانتهم فى الطبقة الحاكمة عن آبائهم، على كل الأحوال كانت النساء عوامل هامة فى هذا النظام. فقد كانت النساء هى التى توفر الاستمرارية عن طريق الزواج من مملوك أو تابع الزوج المتوفى أو عن طريق إنجاب الأبناء والورثة. ويتضح من الجبرتى ومن الوقفيات أن أهمية النساء لم تكن فقط فى أنهن يحققن الاستمرارية والبقاء ولكن يعطين الشرعية للنظام المملوكى. لم يكن كافيا أن يرث الرجل أو يستولى على أملاك سيده ومنصبه ولكنه يبدو أنه كان أيضا بحاجة إلى أرملة السيد لكى يضفى الشرعية على تصرفاته. وهكذا فإن النساء والزواج كانا وسائل لنقل ليس الملكية فقط وإنما القوة أيضا. لما تقدم من أسباب يجب علينا ألا نعتبر أن النساء كُنَّ غير ذات تأثير أو بعيدات عن إعادة انتاج النظام المملوكى الذى كان يُرى فيما مضى على أنه ذكورى خالص.

إن أرملة محمد شلبى الصابونجى مثال على الدور الذى لعبته النساء فى هذا النظام على ما فى ذلك المثال من المغالاة. لقد قام إبراهيم كتخدا القزدغلى بالاستيلاء على منزل الصابونجى بالأزبكية بعد وفاته وزوج أرملته للخازن محمود أغا وعندما مات الخازن، زوجها إبراهيم لحسين أغا الذى سماه كاشف المنصورة (الجبرتى ١٩٦٨، ١١٦:٢، ١٥٠).

يشير أيالون فى دراسته للنظام المملوكى خلال العصر العثمانى إلى ظاهرة البيت المفتوح وهو منزل مملوك لأمير من أمراء المماليك يرأس طائفه مملوكية قوية. وكان هذا البيت النقطة المركزية ومحور نشاطات أتباعه والأسرة. ويصف أيالون البيت المفتوح بأنه «المقر الذى تقام فيه الاجتماعيات واللقاءات وتحاك فيه المؤمرات وتدبر الخطط ومنه تصدر الأوامر بإنجاز الأفعال وقد كان قرة عين الأسرة أما بالنسبة للأعداء فقد كان المكان الرئيسى المستهدف بالدمار» (أيالون ١٩٧٧، ٢٩٣).

وعلى ذلك فكما أشارت سوزان ستافا لا يمكن الفصل بين أتباع الأمير عبيداً كانوا أم أحرارا وأسرته ومكان إقامته:

«يمكننا أن نرى أن الزيجات المتكررة بين المماليك والنساء من أفراد أسرة السيد لم تكن مجرد إشارة وتأكيد للصلة بين الرجال بل إنها أيضا وفرت لهم كيان منظم، بيتاً يصبح فيما بعد محوراً لأتباعهم وإضافة إلى قوة التابعات من النساء اللاتى كن يوفرن دعماً ولكن على مستوى أعمق لنسيج المجتمع. عندما كان المملوك يتزوج أرملة سيده لكى يبقى البيت مفتوحاً، كان يحصل على منفعة كبيرة لأنه يحوز قاعدة للقوة موجودة بالفعل». (ستافا ١٩٨٧، ٨٠).

وهكذا فإن النساء كانت تدخل أحيانا برغبتها وأحيانا على غير رغبة منها فى الصراعات الضارية التى كانت تميز القرن الثامن عشر. فعلى سبيل المثال أثناء صراع دار فى ١٧٢٥ بين القاسمية والفقارية حصل أحد زعماء الفقارية على مرسوم بنفى ثلاث نساء بارزات من القاسمية وهن: هانوم ابنة إيواز بك ووالدة مصطفى بك أحد المتآمرين ضد الباشا وقد تم القبض عليها وإعدامها، وإحدى محظيات على بك (الجبرتى،١٦٣:١؛ ١٥٣:١). وقد أغضب هذا الأمر عثمان جاويش القادزوغلى جدا حتى إنه طلب من الباشا تغيير الأمر إلى اعتقال منزلى.

وفى فترة لاحقة من القرن أثناء فترة صعود على بك إلى السلطة جرت حادثة أخرى تتعلق بزوجة أمير منفى قامت بحمل السلاح للدفاع عن نفسها وزوجها، ويعكس الجبرتى الحكاية على النحو التالى، «أمر على بك الكبير عبدالرحمن أغا المستحفظان بإعدام ضابط يدعى إسماعيل أغا كان قد نفى إلى الدلتا ولكنه عاد إلى القاهرة وأقام فى منطقة صليبة. ويذكر الجبرتى أن إسماعيل كان مشهوراً بشجاعته وجرأته،

أدرك إسماعيل عند رؤيته لعبد الرحمن وحاشيته أمام المنزل أنهم جاءوا لقتله فرفض أن يظهر وأغلق باب منزله. فبدأ عبد الرحمن فى إطلاق النار ولم يكن لدى إسماعيل سوى بندقيتان وزوجته التركية. وكانت زوجته تطلق بندقية بينما يستخدم هو الأخرى واستمر القتال يومين قتل خلالها عددا كبيرا من رجال عبد الرحمن أغا برصاص إسماعيل. ولكن فى النهاية نفذت ذخيرته فتوقف عن إطلاق النار على أعدائه. ثم أعطاه عبدالرحمن الأمان فوثق إسماعيل فى وعده وهبط الدرج ولكن أحد أعدائه كان ينتظره فطعنه بالسيف ثم هجم عليه الباقون وفصلوا رأسه عن جسده (الجبرتى٢: ٣٩٠؛ ٣: ١٤-١٥).

فى ضوء ما للنساء والزواج من أهمية نتيجة لدورهم فى تمكين النظام المملوكى من أن يكرر نفسه، يطرح هذا السؤال نفسه وهو ما إذا كان ممكنا للنساء أن يرفضن الزواج أو الزواج مرة أخرى. الجزء الأكبر من الشواهد المستمدة من الجبرتى والمصادر الأخرى التى أطلعت عليها للقيام بهذا البحث مثل الوقفية ترشح أن رأى النساء لم يكن له وزن كبير فى هذا الموضوع. ولكن علينا أن نذكر أن قوة ومكانة النساء كانت مرتبطة بكونهن أفراداً فى بيت يعطيهن حافزاً كبيراً على الزواج وتكرار الزواج. يوجد مثال فيما كتبه كريسليس لامرأة قامت فعلاً برفض عرض للزواج وهى سالون إحدى أرامل على بك الغزاوى. طلب إسماعيل أغا أخو على بك من سالون أن يتزوجها ولكنها رفضته ودخلت حريم آخر. وقد تزوجت إسماعيل فيما بعد ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد وفاة زوجته الأولى التى تدعى فاطمة والتى كانت ابنة السيد السابق لسالون (١٩٨١، ١١٨).

لسوء حظ مؤرخى القرن الثامن عشر فى مصر لا توجد لديهم رحالة من النساء مثل السيدة مارى ورتلى مونتاجو وهى لم تزر فقط أكثر من حراملك فى استانبول وإنما دونت أيضا ملاحظاتها وانطباعتها للأجيال القادمة. وعلى حد علمنا كانت السيدة مارى الوحيدة من الأوروبيين رجالا أو نساءاً التى زارت الحريم فى الشرق الأوسط فى القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أن الرحالة الرجال كانوا يكتبون بصورة روتينية عن نساء الطبقات العليا وعن الحريم، غير أنه لم يكن مسموحاً لهم بأن يتحدثوا مع النساء أو يدخلوا بيوتهن وبالتالى فإن ملاحظاتهم لابد وأن تكون مستمدة من الغير. السيدة مارى التى يختلف رأيها في حياة النساء التركيات كثيرا عن الآراء الإستشراقية للرحالة الذكور قد علقت على هذه الظاهرة فى خطاب تصف فيه زيارتها للحمامات فى أدرنه:

ربما تندهش لهذا الوصف الذى يختلف عما يرويه الرحالة العاديون الذين يحلو لهم الكلام عما لا يعرفون. ذلك أن المسيحى لا يدخل إلى بيت رجل ذى مكانة إلا إذا كانت له صفة خاصة أو فى مناسبة غير عادية، وفى كل الأحوال يكون الحريم من الأماكن التى لا يستطيع الدخول إليها، وعلى ذلك فلا يمكنهم الحديث عن الحريم إلا من الخارج والحريم ليس له مظهر هام، وغرف النساء مبنية كلها فى الناحية الخلفية بعيدا عن الأنظار وتطل فقط على الحديقة التى تحيط بها اسوار عالية (بك ١٩٨٨ . ١٢٥-١٢٦).

إن شابرول الذى يضع فى ذهنه كلام السيدة مارى يكشف فى مقاله الموجود فى كتاب وصف مصر معلومة هامة وشيقة عن الحياة فى الحراملك (١٨٢٢و٣٦١-٥٢٦). إن المعلومات التى يعطيها شابرول أو غيره من كتاب الرحلات على الرغم من أن لها منظوراً إستشراقياً إلا أنها مبنية على ملاحظات هؤلاء الكتاب- من خلال رؤيتهم مثلا للنساء وهن يشاركن فى الاحتفالات العامة أو خلال أرتيادهم للمقابر فى أيام الجُمع- أو من خلال أحاديث مثل حديث ڤولن مع زوجة تاجر كانت تقوم ببيع القماش للنساء فى الحريم وقد أخبرته أن نساء المماليك لسن جميلات (ڤولن ١٧٩٩، ٩٥-٩٦).

بعض المعلومات الموجودة فى مقال شابرول نعرفها من مصادر أخرى مثل معلومة أن الأطفال الذكور يبقون فى الحرملك حتى سن البلوغ، وأن دخول الحرملك ممنوع على الرجال الذين لا يرتبطون بصلة قرابة إلى سيدة البيت وحتى الأقارب من

الرجال فلا يمكنهم الدخول إذا كان لدى سيدة البيت زائرات. وطبقا لما أورده شاربول كان يسمح لنوعين آخرين من الرجال بدخول الحرملك وهما الطبيب وسكرتير سيدة البيت وعادة ما كان لنساء الطبقة الراقية سكرتير. وكان السكرتير يجلس فى حجرة ملاصقة للحرملك تتصل به عن طريق باب مفتوح. أما الطبيب فكان يسمح له برؤية المريضة فقط فى وجود جارياتها والخصيان وكانت المريضة لا تخلع الحجاب.

كما ذكرنا آنفا – كما هو الحال بالنسبة للرجال – كان للنساء أيضا شبكة من الأتباع وذلك عن طريق شراء وعتق العبيد. واستناداً إلى معلومات شابرول يبدو أنه كان هناك تناظر بين الموظفين ومن يعملون فى بيوت الرجال والنساء (١٨٢٢، ١٢٢). فعلى سبيل المثال كانت وظيفة الخادن أهم الوظائف فى بيوت الرجال والنساء على حد سواء وكان يشغلها أعلى المعتوقين درجة. ويليها فى الأهمية والمكانة وظيفة البواب ويتبعها وظيفة مفتش المطابخ وكان كل منهما من العتقاء. ولوظيفة الوكيلة أو القائمة بالأعمال كان يتم اختيار من ولدت حرة. وأكثر الرجال ارتيادا لغرف النساء الخاصة كانوا هم الخصيان. فى الواقع كانت إمكانية دخولى إلى الحرملك أكبر حتى من السيد لأنه كان لا يستطيع الدخول إذا كان لدى السيدة صديقاتها. ويقول شابرول إن الخصيان كانت لهم شقة فى الطابق الأرضى وكانوا همزة الوصل بين سيدة البيت وسيده (١٨٢٢، ١٢٣).

كان للسيدات الغنيات حمامات فى بيوتهن. بالرغم من أنه كان من الممكن أن يذهبن إلى الحمامات العامة من باب الاختلاط الاجتماعى، إلا أنهن كثيرا ما كن يدعون الصديقات للاستحمام فى منزلهن. وهكذا فربما كانت تغيب المرأة عن منزلها فترة ما بعد الظهيرة ولبضعة أيام متتالية. وكانت النساء تغيب أيضا عن المنزل لزيارة الأسرة فى حالة المناسبات التى تقام لها طقوس مثل ميلاد طفل لصديقه. ويصف شابرول إحدى هذه الزيارات التى حدثت فى يوم سبوع: جئن كل من كن جاريات للأم لزيارتها وتم استقبالهن فى الصالون الرئيسى أو القاعة وتقديم القهوة والشربات لهن. وبعد ربع ساعة جاءت السيدة فاقتربت إليها كل النساء وقمن بتقبيل يدها (١٨٢٢، ١٢٥).

يبدو أن زيارات النساء كانت شبيهه بما وصفه سافرى عن استقبال الرجال من ذوى المكانة لضيوفهم ونساء الحريم للضيفات فى غرفهم المنفصلة (١٧٨٥، ١٣٦–١٣٩). وكان السيد والسيدة يلقيان نفس القدر من الاحترام.. وكانت الأطعمة والمشروبات تقدم كما كان هناك حوض به ماء ورد لغسيل الأيدى بعد تناول الوجبة، وأيضا بخور ليعطر الغرفة عند النساء كجزء من الاحتفال. وبعد نهاية الوجبة كانت العوالم أى الراقصات الشرقيات ترقص، وفى بعض الأحيان كانت النساء أنفسهن

تشتركن فى الرقص. ذكر كل من شابرول وسافرى أن الراقصات اللاتى كانت تتم دعوتهن إلى بيوت نساء الطبقة العليا كن من النوعية الأفضل، وتلك الراقصات كن أكثر رقيا وكانت لهن مواهب أكثر من النوعية الأدنى التى كان يمكن رؤيتها فى الشوارع (١٨٢٢، ١٢٠، ١٧٨٥، ١٥٥). أدرك شابرول أن الحرية التى كانت متاحة للنساء فى ترك المنزل كانت تجعل من الممكن أن يقمن علاقات خارج إطار الزواج وذلك بمساعدة العبيد. يقول شابرول «سيتظاهرن بالذهاب إلى الحمام أو زيارة ثم يذهبن إلى المقابلة»، وتبعا لما يقوله شابرول، كان السقاة يلعبون دورا رئيسياً فى كل المغامرات الغرامية تقريبا. وفى الغالب كانوا يقومون بنقل الرسائل بين الطرفين (١٨٢٢، ١٢٠).

أدركت السيدة مارى كما أدرك شابرول أن نساء الطبقة العليا كانت لديهن إمكانية لإقامة علاقات خارج إطار الزواج. ولكن السيدة مارى تعزى ذلك إلى الحرية المتاحة للتركيات وهى تختلف فى ذلك عن شابرول وكتاب الرحلات الذكور. على سبيل المثال كانت السيدة مارى تعتقد أن الحجاب يعطى النساء فرصا جنسية لأنه يكون من المستحيل على الزوج الغيور أن يتعرف على زوجته فى الشارع إذا قابلها، ولا يجرأ أى رجل على أن يلمس امرأة فى الشارع أو أن يسير خلفها... هذا التنكر الأبدى يعطيهن الحرية الكاملة فى أن يتبعن أهوائهن دون الخوف من افتضاح امرهن. (بك ١٩٨٨، ١١١).

على النقيض من ذلك يعتبر كتاب الرحلات من الرجال أن الحجاب والحريم أمثلة على القمع المغالى فيه لنساء الطبقة العليا ولم يروا أية علاقة بين الحرية كمفهوم والمرأة الشرقية فى أية طبقة من الطبقات. وصف س.س. سونينى على سبيل المثال نساء المماليك بأنهن دائما معتكفات ونادراً ما يخرجن وإذا خرجن فيكون ذلك وهن مرتديات الحجاب أو بوصف أدق مرتديات قناع يغطى الوجه تماما... ولأجل أن يتم الحفاظ بكل هذا الحرص على كل تلك المفاتن: من أجل رجل واحد فقط؛ جبار يضعهن فى الأسر. (سونينى ١٩٧٢، ١٦٤).

على الرغم من ذلك فقد وصفت السيدة مارى التركيات بأنهن يتمتعن بالحرية وقد كتبت بشكل عام: فأنا أعتبر أن النساء التركيات هن وحدهن الأشخاص الأحرار فى الإمبراطورية (بيك ١٩٨٨، ١١١). وفى خطاب آخر انتقدت كاتب رحلات بريطانى ومن صاحبوه فى الرحلة «ينعون حبس النساء الأتراك وهن أكثر النساء فى العالم تمتعا بالحرية» (بيك١٩٨٨، ١٨٩). وقد اعتقدت السيدة مارى أن أحد أسباب تمتع التركيات بكل هذا القسط من الحرية هو إستطاعتهن أن يتصرفن فى أموالهن.

السيدة مارى وشابرول يتفقان على أن نساء الطبقة العليا لم يقمن بقدر كبير من النشاط الهادف بل كن يمضين الوقت فى التسلية وشراء الملابس والمجوهرات

والتطريز. يقول شابرول إن الحياة فى الحريم كانت مملة فالنساء كانت تمضى الوقت مضطجعة على وسائد ناعمة وكان العبيد يقومون بخدمتهم. فى رأى شابرول، إن الكسل وعدم ممارسة أى نشاط هما السبب فى السمنة التى كانت تتميز بها تلك النساء والتى يقال إنها كانت تعجب الرجال الأتراك.

فى هذا الصدد لم تكن السيدة مارى قوية الملاحظة كعادتها ربما لأنها لم تلتق سوى بنساء من نوعية السلطانة حفيظة فى مناسبات اجتماعية. ولكن إذا أخذنا فى الاعتبار أن امرأة الحريم ربما كانت تملك قدرا كبيرا من الأملاك التى تدر ربحا، وربما كانت ناظرة لوقفها الخاص أو أوقاف أشخاص آخرين، كما كان عليها أن تدير بيتا فى حجم فندق صغير وأن توجه جيشا من موظفى وخدم البيت وفضلا عن ذلك كانت عليها التزامات اجتماعية تجاه أسرتها وأتباعها، سنجد أن هؤلاء النساء كن فيما يبدو فى غاية النشاط.

بالرغم من أننا قد بدأنا فى تجميع معلومات ستكشف لنا عن تفاصيل الأسلوب الذى كانت تجرى عليه البيوت المملوكية إلا أن العلاقات بين أفراد البيت لا تزال فى أكثرها غير متاحة. توجد الكثير من الأسئلة اليومية التى تحتاج إلى إجابة: هل سيد البيت وسيدته كانا يتناولان الوجبات معا؟ هل كانا ينامان فى نفس الغرفة أم كل منهما كان ينام فى غرفة منفصلة فى جزء مختلف من المنزل(٥)؟ وإذا انتقلنا من الأمور اليومية إلى الأمور العاطفية يمكن أن نسأل هل كانت الزيجات المملوكية تشكل اتحاد سياسى فقط أم اتحاد عاطفى أيضا؟ وهل كانت الصلات التى تربط بين السيد أو السيدة والعبيد والعتقاء صلات تخدم مصالح القوة والسيطرة أم أنها كانت أيضا صلات محبة؟ بالنسبة للسؤال الأخير نحن نعلم أن النظام المملوكى يقوم على قرابات وهمية. من الجائز أن المرء عندما كان يدعوه الخشداش بلقب أخ أو المملوك بلقب ابن كان لا يعبر فقط عن العلاقات الهرمية للنظام المملوكى وإنما أيضا عن روابط المحبة التى تتسم بها مثل هذه العلاقات الأسرية. ومن المعروف من الوقفية أن النساء والرجال كانوا بشكل روتينى يذكرون العتقاء من الرجال والنساء فى أوقافهم إلى جانب من يرتبطون بهم عن طريق أواصر الدم من الأولاد والأخوة والأخوات، ومع ذلك فلا يوجد لدينا سوى قدر ضئيل جدا من التفاصيل عن الجزء العاطفى والجزء الذى يتعلق بالمحبة فى العلاقات التى تربط الرجال والنساء فى البيت المملوكى.

وختاماً فإن الأسئلة الأربعة التى سبق وأن طرحناها فى بداية المقال توضح قلة المعلومات المتوفرة لدينا حاليا عن الأسر والبيوت فى مصر العثمانية. نتيجة لأن فى العالم الإسلامى لم يتم تسجيل المواليد والوفيات إلا فى العصر الحديث، فلن يتمكن

دارس المناطق العربية فى الفترة العثمانية من تقليد الدراسات والكتابات التاريخية عن الزواج والأسرة فى أوروبا قبل العصر الحديث. إنما على الرغم من عدم وجود سجلات منفصلة عن المواليد والوفيات، الا أن أرشيفات المحاكم الشرعية توفر هذه البيانات بصورة أخرى من خلال عقود الزواج وقضايا الحضانة وسجلات الميراث والقوائم القضائية الخاصة بالمتوفين. وبالإضافة إلى ذلك فهناك مجموعة من الفتاوى والوقفيات التى تحتوى على تفاصيل هامة تتعلق بالمانحين وبيوت المانحين أو أصحاب الوقفيات.

فعلى سبيل المثال توضح وثائق الوقف التى أشرنا إليها فى هذا المقال أهمية الأصل العرقى والزواج فى ربط الأفراد المختلفين فى البيت بعضهم ببعض. ويتضح من أوقاف رجال الطبقة الحاكمة حرصهم على تماسك البيت بينما لا يظهر ذلك فى أوقاف النساء. يتضح من أوقاف النساء أن النساء الأرستقراطيات كانت تقوم بتكوين شبكات من التابعين مشابهة لشبكات الرجال وذلك عن طريق شراء وعتق العبيد. أما بالنسبة للعلاقات بين الرجال والنساء فنجد أن النساء كانت لها قيمة ووزن فى البيت الأرستقراطى نتيجة لأهمية الارتباطات عن طريق الزواج فى النظام المملوكى والعلاقات التى كانت تكونها النساء مع التابعين بالإضافة إلى إنهن كانت لديهن أملاكاً وكن يقمن أيضا بإدارتها. بالرغم من أننا لا نستطيع الإجابة عن السؤال الذى يطرحه العنوان إلا أنه يمكننا أن نبحث فى المصادر القديمة بطرق جديدة لنزيد من فهمنا للأسرة والبيت العثمانى.

الهوامش

١- وصف دانيال كريسليوس (١٩٨١) النظام المملوكى الذى ظهر فى الجزء الأخير من القرن السابع عشر بأنه «نظام مملوكى مراجع» وذلك ليفرقه عن فترة السلطنة المملوكية الكلاسيكية فى العصور الوسطى. أما ب.م.هولت (١٩٨٢) فقد أطلق على النظام فى مصر أثناء الفترة العثمانية اسم «المملوكى الجديد» وذكر أنه كان يفتقر إلى التجانس الذى كانت تتسم به الأنظمة السابقة عليه- يذكر جابريل بيتربرج فى واحدة من أحدث المقالات (١٩٩٠) التى كتبت عن العصر المملوكى أنه غير مهم ما إذا كان النظام مراجع أم أنه استمر بدون توقف بعد الغزو العثمانى. ما يعد مهماً بالنسبة لبيتربرج هو كون النظام مملوكى لأنه يعتمد أساسا على تجنيد العبيد الذين كانوا من غير المصريين وكانوا غالبا من جورجيا.

٢- نحن نعلم أن للنساء حقوق اقتصادية منحتها لهم الشريعة وأن النساء كن يمارسن هذه الحقوق كمشتريات وبائعات للعقارات. انظر مثلا Tucner (1985) , Abraham Marous (1983), Jernings (1963) فى حالة مصر فى القرن الثامن عشر بالذات استمدت الأدلة على ملكية العقارات من الوقفيات التى أطلعت عليها فى الأرشيف (الدفتر خانة) فى وزارة الأوقاف القاهرة فى ١٩٩١-١٩٩٠. تبعاً لهذه الوثائق فإن ربع الأوقاف الجديدة التى أسست فى القرن الثامن عشر كانت هبة من نساء. وهبت النساء أملاكا مختلفة بعضها تجارى بالمدينة والبعض سكنى والبعض زراعى وتضمنت الأملاك محلات وورش ومخازن وشقق فى العمارات والربوع.

٣- الأدلة على انخفاض مكانة المرأة فى الشرق الأوسط بما فى ذلك مصر ليست بنفس قوة الأدلة التى تشير إلى انخفاض مكانة المرأة الأوروبية. يقول تاممر أن التغيرات الإقتصادية والاجتماعية التى حدثت فى مصر فى القرن التاسع عشر كانت لها آثار سيئة على الفلاحات ونساء الطبقة السفلى فى المدن. لا توجد أدلة مماثلة بالنسبة لنساء الطبقة العليا بعد.

٤- عجائب الجبرتى ١٤٦:١ و Meneilles Bisgrophigues et Historques ou Chroniques du Cheik Abd el- Rohman el Dyabarti 1:157 فى الإشارات التالية ستذكر النسخة العربية أولا. يقول شابرول إن الرجال والنساء لم يكونوا يتناولون العشاء معا كما أنهم كانوا ينامون فى شقق منفصلة.

ترسيم الحدود وتحديد الأماكن
النساء والمكان فى العراق العثمانية

دينـــــا رزق خـــورى
ترجمة:عثمان مصطفى عثمان

ربما أصبح من البديهيات القول بأن للمكان تواصلا ومعنى. غير أن الموضوع الجدير بالتساؤل حقا هو لماذا وكيف يكون لتنظيم مكانى بعينه معنى فى إطار محيط ثقافى واجتماعى ما. إن مناقشة مسألة المرأة والمكان يجب أن تخوض فى عدد من الإشكاليات التى تقترب من البنى الاجتماعية للحدود وتفاعلها مع النوع. وأكثر تلك الإشكاليات إضفاء هى تلك التى تدور حول دور الثقافة والإيديولوجية فى تنظيم المكان واستخدام المرأة له. لأى مدى تشكل الثقافة، باعتبارها مجموعة من المعانى، تنظيم المكان؟ هل تكون بعض الثقافات بعض الإيديولوجيات على أساس من التفريق الواضح بين خبرة الرجل فى مقابل خبرة المرأة؟ وأخيرا هل تحدد تلك الإيديولوجيات درجات من المكانية فى إطار كل ثقافة؟.

معظم القراءات عن المرأة والمكان فى الشرق الأوسط تبدأ بمسلمة مؤداها أن هناك تفريق واضح، يتمثل فى إيديولوجية إسلامية راسخة عن الطهر، بين العام والخاص، وهذا التفريق هو الذى أمر بالحجاب وبالفصل بين الجنسين، وأهمية الطهارة (عدم وجود الحيض) أثناء الصيام والصلاة، وتوزيع الأدوار فى إطار الحيز المكانى للمنزل. وقد اتخذ المؤرخون والأنثروبولوجيون طريقان فى ذلك: إما أنهم يوضحون كيف يتحدى سلوك المرأة اليومى أو يؤكد تلك الإيديولوجية، وإما أنهم يضعون موضوع الثقافة والإيديولوجية جانبا ويركزون بدلا من ذلك على دور المرأة فى إقامة علاقات اجتماعية واقتصادية (يعتبر ذلك تبسيط مخل لمسائل شديدة التعقيد وصعب تمايزها (Friedl 1991; Julie Marcus 1992; Senci 1984).

وتميل تلك التوجهات إلى تقويض استمرارية وقوة الخطاب الإسلامى التقليدى كما يراه الدارسون المدنيون الإسلاميون. وقد فشل هؤلاء الدارسون أكثر مما نجحوا ، مع استثناءات قليلة، فى وضع المعنى السياسى والاجتماعى لهذا الخطاب فى إطاره الصحيح. ويعتبر طلال أسد واحد من قلة من الإنثروبولوجيين الذين ناقشوا مشروعية الخطاب التقليدى الإسلامى (Asad 1987)؛ فهو لم يهمله تماما، كما أنه لم يعتبره أيضا كيانا من التقاليد التى يجرى تحديها دائما وأبدا. بل يراها خطابا سلطويا حيا

ودائم التطور فى علاقة تعايش مع الاقتصاديات السياسية لتلك المجتمعات. وطبقا لأسد فإن السؤال الذى يجب طرحه هو " كيف تستطيع ظروف اجتماعية واقتصادية معينة أن تحافظ أو تقوض أشكالا معينة من الخطاب السلطوى كأنظمة؟" (Asad 1979,607). هذا هو السؤال الذى سأحاول أن أجيب عنه فى هذا الدراسة عن المرأة والتحولات المكانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى الموصل. وسوف أقوم فى البداية بتحليل الخطاب عن الحدود فى أعمال اثنين من الدارسين الموصليين فى إطار الخطاب السلطوى، وأثنى بمقارنة ذلك مع كتابات اثنين من الحداثيين العراقيين فى بدايات القرن العشرين. وسوف أوضح أنه، بالرغم من تضارب الخطابات حول الحدود، على سبيل المثال بين بعض الصوفية والعلماء أو بين الخاصة والعامة، فإن الخطاب السلطوى كان حتى نهاية القرن التاسع عشر خطابا فضفاض المعنى يسمح بدرجة من التجاوز والاختيار من قبل الرجال والنساء الذين يختارون أن يتخطوا تلك الحدود. إلا أن هذا الحال قد تغير فى مطلع القرن العشرين بتواجد نظامين من الخطاب متباينين فى الخلفية التاريخية. بيد أن مناقشة الحدود أصبحت أكثر تصلبا عندما تصدت النخبة المثقفة، وثيقة الصلة ببعض الأيديولوجيات الحداثية، لحملة لواء الخطاب التقليدى. وعلى كلى الجانبين كان تناول موضوع المرأة والحدود يعكس اهتماما لطبقة أو جماعة اجتماعية بعينها فى لحظة تاريخية بعينها.

أما القسم الثانى من هذه الورقة فيتأسس على مجموعة مختلفة من الوثائق. فالأوقاف الدينية ووثائق المحاكم فى مدينة الموصل فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تمكننا من التعرف على التقسيمات الفعلية للمكان العام والخاص ورؤية المرأة لهذه التقسيمات. فقد انصبت اهتمامات المرأة فى تلك الوثائق على الإعلان عن هويتهن للآخرين، والاحتفاظ بها فى إطار المنزل. وفى كلتى الحالتين، كان المتغير المتواجد دائما، كما سوف نرى، هو الطبقة أو الجماعة الاجتماعية.

خطاب الحدود

تقع مدينة الموصل، التى تمثل الإطار الذى ألف فيه ياسين وأمين العمرى أعمالهما، فى شمال العراق. وقد أصبحت جزءا من الإمبراطورية العثمانية فى القرن السادس عشر. وفى القرن الثامن عشر، أصبحت السيطرة السياسية فيها بيد بيوتات تتزعمها عائلة جليلى. وقد أخذت تلك البيوتات على عاتقها مهمة إعادة رسم الخريطة الثقافية والجغرافية للمدينة(Kemp 1979; Rauf 1976; Khouri 1991). فعلى المستوى الثقافى حاولوا اكتساب تأييد كبار العلماء، فعمدوا إلى قمع الممارسات الشيعية، وخلق جهاز تعليمى، وثقافة قضائية توفر العمل لتلك الطبقة. وفى نفس الوقت شجعوا الدعم

الاقتصادى للوجهاء المسيحيين الكاثوليك الجدد والطبقة الوسطى من الفلاحين ليخلقوا بذلك فرصة محتملة للاحتكاك بينهم وبين الطبقة المستقرة من علماء السنة. وبالإضافة لذلك فقد أنشئوا منظومة مكانية جديدة توازى وتناجز المنظومة القديمة (الدوهجى ١٩٦٣). فقد شادوا مجمعات تجارية ودينية بعيدا عن مراكز التجمعات الشعبية والسياسية بأوليائها الصالحين ومتاجرها. فى هذا الإطار يجب أن تحلل أعمال ياسين وأمين العمرى، الأخوين المنحدرين من أسرة من علماء الدين الموصليين (Khouri 1991, 1992)

ومؤلف "الروضة الفيحاء فى تواريخ النساء" لياسين العمارة هو عبارة عن تراجم للنساء معتمد على المؤلفات السابقة. ولكن ما يعطى هذا العمل خصوصيته هو اختيار المؤلف لمادته. وقد جرى ياسين العمرى مجرى من سبقوه فى الإدلاء برأيه فى فضائل وأخطار النساء، وهو فى ذلك إنما يعكس المفاهيم الشعبية عن النساء فى الموصل كما تشى بها الأشعار والأمثال العامية؛ حيث النساء غاويات، وأحيانا مدمرات، و لازمات دوما للمتعة الجنسية والتكاثر، وقد يجلبن خيرا كثيرا للرجال إن كن فضليات (العمرى ١٩٨٧، ٧٨ -٨٠)

وتظهر الازدواجية الغريبة فى عمل العمرى عند مناقشته لموضوع الخروج. فهو يورد عدة أراء حول الحجاب والاحتجاب. ويفرق فى القيود بين النساء حسب الحالة والسن، فيورد رأى أحد الفقهاء الذى يقضى بأن الشابة الحرة يجب ألا تظهر وجهها وكفيها وقدميها لأجنبى؛ ثم يورد رأى فقيه آخر معارض بأن النظر إلى وجه أجنبية ليس بحرام ولكنه مكروه إن لم تدع إليه حاجة. ثم يختم ذلك بعرض رأيه فى الموضوع والذى يقضى بأن يفصل بين الرجل والمرأة وأن النساء يجب ألا يتركن دورهن ولا حتى لزيارة القبور (ياسين العمرى، ١٩٨٧، ٨١ – ٨٢)

وبعد أن أوضح وجهة نظره، ينتقل العمرى إلى توضيح كيف كان الاحتجاب فى البيت مفروضا على نساء المسلمين فى العصور الباكرة بالرغم من اعتراضهن، من خلال مناقشته لحياة بعضهن. أم كلثوم، إبنة على وزوجة عمر بن الخطاب، اعترضت على منعها من الخروج فقال لها عمر "ألا يكفيك أنك زوجة أمير المؤمنين" . وعاتكة زوجة الزبير منعها زوجها من الخروج للمسجد، وعندما اعترضت بقول الرسول صلى الله عليه وسلم " لا تمنع النساء من الخروج للمساجد" تنكر الزبير وخرج خلفها وقرصها وهى فى طريقها للمسجد، فألزمت عاتكة نفسها البيت وقيل أنها قالت " كنت أخرج والناس ناس، أما إذا فسد الناس فالبيت أوسع لى"

وما يثير الاهتمام حقا فى تلك الحجج والروايات هو ذلك الغموض الذى يكتنف موضوع الاحتجاب ومساحة الحركة للمرأة. فأسلوب التدليل المتبع هو الأسلوب المعتاد: سرد رأيين مختلفين ثم إعلان رأى المؤلف فى النهاية مع إيضاح للأسلوب المتبع فى إثبات هذا الرأى. ولكن الرأيين هنا لهما نفس الثقل عند القارئ ولا يخضع الحكم فى الحجاب والاحتجاب إلا لرأى هذا المؤلف فقط. فالحدود المعينة بدقة هنا هى تلك المتعلقة بوضع المرأة وسنها. ولا تنطبق تلك القيود على الإماء أو العجائز. إلى جانب أن تعريف الأجنبى غير واضح، فهل يعنى الرجال والنساء خارج العشيرة، أو الرجال والنساء خارج المحلة أو من الجنس الآخر؟ وأعتقد أن هذه النهايات المفتوحة لتعريف الحدود، ترجع إلى أنها تعريفات محل جدل وخلاف.

فروايات النساء اللائى قاومن الاحتجاب تؤيد رأينا، حيث يتمتعن بالتبجيل والاحتذاء، فالعالم الإسلامى كان ولا يزال يعتبر أم كلثوم من وليات الله، حيث كان لها ضريحا مشهورا فى الموصل فى القرن الثامن عشر شيد على ما يعتقد أنه قبرها. وقد عرف علماء الموصل لهذا المثال قدره لما اشتهر به عمر بن الخطاب من حدة واعتقاد فى وجوب الصرامة مع النساء، وعندما أرادت عاتكة أن تؤيد موقفها بذكر حديث الرسول [صلى الله عليه وسلم]، لم يعترض الزبير ولكنه احتال للتأكيد على احتجابها. ولنا أن نتساءل لماذا استخدم ياسين العمرى هذا المثال ليدلل على فضل الاحتجاب. هذا التردد فى الرواية بين أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وبين نوازع الرجال الشهوانية لا تصل بنا إلى قرار نهائى فى صالح الاحتجاب.

والواضح أن الخطاب التقليدى لحدود النساء فى الموصل فى القرن الثامن عشر لم يخل، بأى حال من الأحوال من اضطراب. وتتضح صعوبة تحديد حدود قاطعة أيضا فى تاريخ أحد الأضرحة الذى يورده أمين العمرى(1986,2:70-72) شقيق ياسين. ضريح الإمامين حامد ومحمود ابنى على، والذى بناه أمراء الأتابك فى القرن الثانى عشر كمشهد شيعى. فقد انهار المشهد تماما فأعادت زوجة حاكم الموصل بناءه وبنت عليه مسجدا ووقفت عليه بعض الكتب، وأجرت راتبا لأحد الفقهاء المعلمين من الشافعية.(١) وما كان ضريحا متهالكا يغشاه العامة والصوفية، أصبح الآن منشأة جديدة شادتها ثروات النخبة الحاكمة الجديدة. وقد كان أمين العمرى يعى تماما مدلول هذه التحولات، فالقصص والنوادر التى يوردها فى مؤلفه تبدو خليطا غير مترابط من الحوادث ولف

---

(١) أنظر وقف عائشة خاتون، أم محمود باشا الجليلى، حاكم الموصل على مسجد حامدين والمؤرخ ١٢١٢/ ١٧٩٧ فى سجل وقفيات محافظة نينوى، إدارة الأوقاف، الموصل، العراق

بينها كيفما اتفق. بيد أن كل الروايات تدور حول الحدود التى كان يقع تحت لها. وقد كانت تلك الحدود بين العامة والخاصة، الرجال والنساء، الشيعة والسنة، المسيحيين والمسلمين.

يبدأ أمين العمرى مؤلفه بالهجوم على الاعتقاد السائد لدى العامة بوجود الإمامين فى الموصل: فقد كانوا يعتقدون بأن ابنا على قد قفزا فى بئر وماتا فرارا من ظالم. وقد دحض العمرى ذلك بذكر أن أبناء على لا يمكن أن يكونوا بهذه الحماقة. إن جهل العامة هو أساس تلك الأفكار، ولا يقف هذا الجهل عند الموضوعات الدينية فقط بل يتعداه لغيرها أيضا، فقد اعتقدوا مثلا أن احتقان الحنجرة سببه أرواح الموتى من الأقارب الذين لم ينوح عليهم. ثم هاجم العمرى ممارسات العامة، شيعة كانوا أو سنة، فى يوم عاشوراء، ففى هذا اليوم الذى يحتفى فيه باستشهاد الحسين فى كربلاء، يسقط عدد من الحدود فتختلط النساء بالرجال ويسمح لهم بإخراج أشد الانفعالات. وكان السنة يمارسون ما يعتبر طقسا شيعيا، سنة وشيعة، مسيحيون ومسلمون. وقد أدخل الموصليون البدعة لاحتفالهم بالصوم الكبير وأعياد القديسين المسيحيين.

وتعكس أعمال العمريين وجهة نظر أعضاء من مؤسسة العلماء مرتبطين بشدة بالنظام السياسى العثمانى ومستفيدين من سخاء النخبة الحاكمة المعاصرة. واهتمامهم بموضوع احتجاب المرأة يعكس ازدراءهم للطبقات الدنيا والأقليات. وفى ظل الجليليين، حصلت بعض العائلات المسيحية على المناصب فى الحكومة المحلية، ونمت الطبقات الوسطى من الفلاحين فى القرى التى تقطنها أغلبية مسيحية. وفى ضوء ذلك اعتقد العامة أن الجليليين كانوا أصلا من المسيحيين، وهذا هو ما يفسر، فى اعتقادهم، مساندتهم للمسيحيين فى المدينة (Asmar 1844؛ بازى ١٩٦٩؛ باهنام ١٩٦٢) .

ولا بد أن ظهور وجهاء المسيحيين والطبقات الوسطى من الفلاحين على سطح المجتمع قد أثار ضغينة العائلات المستقرة من العلماء مثل عائلة العمرى. فبالرغم من أن احتفال المسلمين بأعياد المسيحيين كان تقليدا يرجع إلى فترات أقدم من القرن الثامن عشر إلا أنه أصبح مشكلا للعمريين حيث كان المسيحيون ظاهرين فى السياسة والمجتمع. وكم كانت سعادة أمين العمرى باستنقاذ الإمامين من براثن العامة. وقد أشار فى موضعين من مؤلفه إلى الخدمات التى أداها بيت الجليلى للعقيدة بداية ببناء المسجد ثم بتجريم الممارسات التى كانت تحدث فى يوم عاشوراء.

وقد كان العمريين أكثر التباسا فى نظرتهما لاستخدام المرأة للمكان. فقد شجب أمين العمرى ممارسات السادة الرفاعية التى كانت تسمح بتواجد النساء مع الرجال. فتواجدهن فى حلقات الذكر كان يحول الرجال عن الاتصال مع الخالق جل وعلا

(العمرى، مخطوطة رقم ١٢٦٠٢، ص. ٣، ٨). لقد كان من المهم جدا أن يراعى الفصل بين العامة، و أيضا بين النساء من الطبقات الدنيا والنساء من الطبقات المتوسطة فى المدينة، ويجب الحفاظ على احتجاب النساء من تلك الطبقة الأخيرة.

وقد كانت نظرة العلماء لنساء الطبقة الأرستقراطية متخلفة بعض الشىء. ففى تواريخ النساء يقسم ياسين العمرى النساء درجات تتفاوت على أساس أخلاقى، فهناك الخيرات، والشريرات، والذكيات. وتلك الدرجة الأخيرة من النساء كانت أقلهن عددا لأن الكاتب يبدو أنه لم يدر أى حكم أخلاقى يمكن أن يجريه عليهن. وبتباعد نساء ترجمات العمرى عن صدر الإسلام نلحظ تحولا فى وضع النساء. فبداية من العصر العباسى تصبح نساء الطبقة الأرستقراطية جزءا من المكائد السياسية للدولة. وقد استقر أمر الاحتجاب فى هذا الوقت. فكانت النساء تحكم بيوتات عدة، وتتحكمن فى أولادهن وتلعبن دورا فى تعيين كبار موظفى الدولة. لقد كان هناك تقاربا واضحا بين إدارة البيت وإدارة الدولة (Peirce 1993; Keddi and Baron 1991).

وقد جرت العادة فى الولايات العثمانية أن تتبع البيوتات الحاكمة فى الولايات فى تكوينها وطابعها نموذج البيت الإمبراطورى العثمانى (Schilcher 1988; Meriwether 1981; Hatem 1985; Marsot 1979) وفى ظل حكم الجليليين، كانت القوة السياسية فى الموصل امتيازا لعدد من البيوتات التى يسيطر عليها الفرع الحاكم من الأسرة الجليلية. وقد لعبت نساء تلك العائلات دورا هاما فى عقد أواصر الزواج وإحلال السلام بين مختلف جبهات النخبة، واستثارة حماس الجماهير فى وقت الحرب، وتعيين الأماكن العامة. وربما أوحى ظهورهم فى الحياة العامة للعمرى بوضع معجم لسير النساء.

لقد تشكلت نظرة العمريين للحدود الاجتماعية على أساس من الخطاب التقليدى عن تلك الحدود بالإضافة إلى الحقائق السياسية فى القرن الثامن عشر؛ فقد ناجز تلك الحدود عدد من الفئات، وكانت رغبة العلماء تقضى بوضع عدد من القيود على النساء، والمسيحيين، والعامة. وكان واضحا فى أعمالهم الاعتقاد بأن القيود يجب أن تختلف باختلاف طبقة المرأة.

فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ظهر فى العراق وبقية أنحاء الشرق الأوسط خطابا هجينا عن المرأة والحدود، انتخب بعضه أجزاء من الخطاب التقليدى وأضاف إليه عناصر جديدة. ومن العلامات البارزة فى هذا الخطاب الجديد أعمال جميل صدقى الزهاوى (١٨٦٣ - ١٩٣٦) ومعروف الرصافى (١٨٧٥ - ١٩٤٥). ويعتبر الاثنان من أوائل المجددين فى الشعر العربى ومن المجددين الملتزمين الذين يملكون وجهات نظر راسخة للامساواة الاجتماعية فى ظل النظام القديم. فأما الزهاوى فقد تلقى تعليمه القانونى فى اسطنبول خلال فترة السلطان عبد الحميد،

وأصبح من أشد معتنقى أفكار الدستوريين العثمانيين وكان يجاهر بانتقاد سياسات السلطان عبد الحميد. وأما الرصافى فلم يكن ذا خلفية فى الشريعة الإسلامية ولكنه التقى مع الزهاوى فى مساندته للدستوريين. وقد أصبحوا من المعادين للحكومة التركية الشابة، مثلهم فى ذلك مثل دعاة القومية العربية فى تلك الفترة، بعد ١٩٠٩(نظمى ١٩٨٤، ٧٤- ١٠٦؛ لزيم ١٩٧١، ١٠٥ - ٥٦)

وقد نشر الزهاوى فى عام ١٩١٠، عندما كان مدرسا فى مدرسة الحقوق ببغداد، مقالا فى جريدة قاهرية يدعو النساء للسفور. وقد أقام حجته على عناصر من الخطاب التقليدى وعناصر أخرى جديدة. فهو يرى أن ذلك الإبهام الذى يضفيه الحجاب على شخص المرأة يعطيها الفرصة لخيانة زوجها؛ فحجب هوية المرأة يسهل عليها الذهاب لأى مكان تريد دون أن يعرفها أحد. إلى جانب أن العزلة التى تعانيها المرأة المحجبة والمحتجبة يدفعها إلى إقامة علاقات مع خدمها من الغلمان. فالحجاب لا يصون شرفا، إذ أن البدوية غير المحجبة أكثر شرفا من المدنية المحجبة. وأشار الزهاوى فى مقام آخر إلى عدم وجود أمر بالحجاب فى القرآن.(لزيم ١٩٧١، ١٨٤)

وهكذا أدار الزهاوى حجج العلماء عليهم. لقد كانت بغية الفريقين من العلماء واحدة؛ التحكم فى ممارسة المرأة للجنس. إلا أن الاحتجاب والحجاب ليس هو ما يوفر هذا التحكم. ولكن العكس هو الصحيح فى الواقع. فالحجاب يمنح المرأة حرية فى السيطرة على ممارساتها للجنس. والحجاب مرادف للجهل، ومن المثير للتهكم أن يكون على نصف الجنس البشرى أن يكون جاهلا. فيجب أن تتعلم المرأة حتى تقوم بوظيفتها فى الأسرة بشكل فعال. والحجاب والجهل يساهمان فى الشقاء الزوجى. وانعقاد الزواج على حامى المرأة وزوج المستقبل دون موافقتها يؤدى إلى روابط زواجية بائسة. وقد أقام الزهاوى بهذين الخطين فى الحجة ما يمكن أن يعتبر، فى ظل الملكية العراقية، دعوة للتغيير الجذرى لدور المرأة فى المجتمع.

لقد كان هناك تحول فى الموقف من السيطرة على شئون المرأة الجنسية فى الأماكن العامة من خلال الحجاب إلى دور المرأة فى الأسرة. ولقد كان ذلك تغيرا محوريا فى أدبيات الخطاب عن المرأة بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين. فقد انصب اهتمام العمريين على تجاوز المرأة للحدود من العام للخاص لأسباب يعود جزء منها إلى أن ذلك التغير سوف يهدد النظامين الاجتماعى والأخلاقى. أما الزهاوى ومن بعده الرصافى فقد شيدا فكرة الأمومة كدعوة مقدسة ومكون من مكونات المواطنة فى الدولة الحديثة. وسوف يدعو الزهاوى والرصافى فى السنوات الأولى من الملكية إلى إلغاء الحجاب واندماج نساء الطبقة المتوسطة والطبقة الأرستقراطية من أجل بناء مواطنين صالحين.

وقد شاد الاثنان بوضوح فكرة المجال الخاص، المنزل الذى يتكون من نواة هى الأسرة على رأسها الأب وتدعمه الأم المتعلمة. وقد نادوا بفتح هذا المجال الخاص للدولة التى تعتبر القوة القادرة على إصلاحه. وبالرغم من أن العمريين كانا يريان أن المكان الخاص للطبقة الوسطى من المدنيات يجب أن يحفظ من فساد أخلاق العامة والطبقات الدنيا، فإن الزهاوى والرصافى كانا يريان فى المكان الخاص ميدانا للاستبداد والظلم يجب أن يخترقه العامة. وقد استخدم الرصافى كلمة "استبداد" لوصف الزواج غير السعيد للمرغم، بينما استخدم الزهاوى تعبير "ظلم" لوصف زواج المرأة المكرهة دون رغبتها وبلا حب. ومن الأهمية بمكان ملاحظة استخدام هذين المصطلحين، حيث كانا دائما ما يستخدمان للدلالة على الجور السياسى أو الدينى أو الإدارى (لزيم ١٩٧١، ١٨٧ - ٩٠).

وقد كانت الصفوة من النساء، كما تصفها الأعمال التاريخية المعاصرة والوثائق الأخرى، تتحرك فى إطار موسع من البيوتات السياسية يشمل العشيرة، والخدم، والعبيد، وأحيانا الأجانب]بمفهوم الكلمة الدينى .[وقد كانت تلك البيوتات تنظيمات اجتماعية ناجحة فى انتقاء عناصر من مختلف الطبقات. وقد نادى الرصافى والزهاوى بتحويل تلك البيوتات إلى أسر، فأنشئوا قصصا شعرية عن النساء والفئات المقهورة فى تلك البيوتات. وكان عنوان قصيدة الزهاوى " سليمة ودجلة" وركز فيها على ما تعانيه النساء من غير الصفوة فى تلك البيوتات، وكان العلاج غير المعلن لهذا الجور، فى اعتقاد الشاعرين هو تفتيت تلك البيوتات (لزيم، ١٩٧١،١٩٣).

لقد كانت نظرة كل من العمريين، والزهاوى والرصافى للمرأة والحدود، إلى حد كبير، انعكاسا للتغيرات السياسية والاجتماعية فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين. فقد كانوا من المنتمين إلى النخبة المثقفة فى بيئاتهم، ومن المتصلين أيضا بمراكز الحكم والسلطة بشكل أو بآخر. فكان تركيز العمريين على تكوين بيوتات الصفوة السياسية فى القرن الثامن عشر. .وكانت محاولات تلك الصفوة لتكوين خطاب وأنشطة ثقافية متجانسة تقابل بالمناوئة من قبل عدة قطاعات فى المجتمع الموصلى. و قد نتجت تلك الازدواجية فى مواقف العمريين من تخطى الحدود بين الطوائف، والأجناس، والطبقات، كنتيجة لوضعهم فى النظام الجديد. فقد كانوا مؤيدين وبوضوح للسياسات القمعية للنخبة الحاكمة تجاه الطقوس الشيعية، ومتوجسين من ظهور الوجهاء والطبقة الوسطى من الفلاحين المسيحيين، ومتلهفين للحفاظ على مكانتهم التابعة المقلقلة فى مواجهة الممارسات غير المسئولة للعامة. ومن هنا أصبح عداؤهم للنظم الصوفية المشهورة وحرية حركة النساء وسيلة لرسم حدود التمايز بينهم "الخاصة" وبين الآخرين " العامة".

لقد كانت رؤى الزهاوى الأولى للمرأة تمثل خليطا من القديم والحديث. وقد كان ذلك فى جزء منه ناجما عن خلفيته. فهو سليل أسرة كريمة من أسر العلماء كانت حليفة للدولة، ونشىء ليكون عالما فى جو محافظ فى بغداد، إلا أن نظرته للمرأة سوف تتغير بشكل جذرى بعد الحرب العالمية الأولى، كما سيحدث لنظرته للدين. وبعد نشأة الملكية، كان الرصافى والزهاوى من اشد المناصرين حماسة لإيديولوجية النخبة المثقفة الرامية إلى إذابة أو الحد من قوة البيوتات المؤثرة. ويوضح ذلك، ولو جزئيا، موقفهم تجاه النظام القديم لقمع النوع والمجتمع.

لقد اخترت تلك الألوان من الخطاب حول المرأة والحدود كنماذج دالة. بيد أنها لم تمض، بأى حال من الأحوال دون معارضة. فخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت الطرق الصوفية المنتشرة والطقوس العامة وسائل مكنت المرأة من التغافل عن تلك الحدود(اللاوند). وحتى فى إطار تلك القيود الموضوعة على المرأة، وجدت نساء أغفلن تلك القيود جملة وتفصيلا دون أن تلقين معارضة. فعلى سبيل المثال، اشتركت امرأتان من بيت الجليلى فى بعض الأحداث السياسية، كما عرفت الموصل فى القرن التاسع عشر فقيهة كانت تعلم الرجال وكانت من أشد المؤيدين للحركة السلفية وكانت لديها إجازة بالتدريس والفتيا (المختار ١٩٦٢، ٢ : ٦٥). كما أن آراء الزهاوى والرصافى لم تكن مقبولة بشكل واسع بين فصائل نفس اتجاههم السياسى. وهكذا كان مفتى الموصل فى العقد الأول من القرن العشرين ضد العثمانيين والإنكليز وكان من المجددين العرب. ولكنه وضع كتابا أسماه " الجراثيم الثلاثة، الأمراء، والعلماء، والنساء"(المختار ١٩٦٢، ٢ : ٥٠ – ٥٣).

ومن المفيد الآن أن ننتقل إلى تحليل مجموعة أخرى من الوثائق تتعامل مع التقسيم الفعلى للمكان فى المدينة وفى البيت حتى نستطيع أن نقف على الكيفية التى تقاطع بها خطاب الحدود مع المفاهيم المختلفة عن المكان فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى الموصل. وتلك هى وثائق الوقف ووثائق المحكمة الشرعية.

المرأة وسياسات المكان العام والخاص

لقد عرفت صفوة نساء القرن الثامن عشر بالموصل من أعضاء بيت الجليلى كامتداد للبيوت السياسية بما أنفقن من أموال فى الأبنية العامة. وقد ارتبطن فى ذلك أعمالا وذواتا بعشيرتهن (Rapoport 1989, 6-35; Marcus 1989, 277-328) فسرن على درب رجال العشيرة فى محاولة إنشاء مواقع جديدة للعامة فى المدينة. وقد شادت اثنتان منهن مدارس/مساجد فى مناطق خارج مناطق التمركز السكانى والسياسى فى المدينة. فأقامت رابعة، أخت حكم الموصل مدرسة وجامعا متاخمة لمقر عائلتها فى

طرف حي باب العراق، الذى كان حتى القرن الثامن عشر مركز النشاط الاقتصادى والسياسى فى المدينة، وأصبح الحى يسمى حى رابعة. كما شادت عائشة أم أحد الحكام الجليليين مدرسة ومسجدا على ضريح شيعى مهجور كانت العامة تؤمه، شيعة كانوا أو سنة. وقد شادته فى منطقة قليلة السكان فى القسم الغربى من المدينة فيما كان يسمى بحى محمودين.(٢)

وقد انحسر دور نساء الصفوة فى تشكيل المكان العام فى القرن التاسع عشر، وكانت هناك عدة أسباب وراء ذلك. فقد أدى أفول قوة تلك البيوت السياسية إلى الذهاب بدوافع تلك النساء الاجتماعية والسياسية للإعلان عن أنفسهن لمن هم خارج تلك البيوتات كأعضاء لها. وقد انحسرت حركة البناء التى قامت عليها الصفوة الموصلية بشكل عام فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر(٣). أضف إلى ذلك أن حركة الإصلاح التشريعية سمحت لتلك النساء أن يبعن حصصهن من الاستثمارات إلى من هم خارج تلك البيوتات رجالا كانوا أو نساء. هذا إلى أن وقفيات الجليليين فى القرن الثامن عشر اشترطت على المرأة أن تتزوج من نفس البيت وإلا تبيع حصتها لأحد الأقارب إن هى تزوجت من خارجه، غير أن وقفيات أواخر القرن الثامن عشر لم تكن تضع مثل هذا الشرط(٤).

وبالرغم من حقيقة أن النخبة النسوية شكلت الأماكن العامة فى الموصل، إلا أن وثائق المحاكم لم تعين لهن مكانا محددا. فقد كن يوصفن ببنات، أو زوجات، أو أمهات أحد رؤوس البيوتات، فقد كان هذا التعريف أهم من ذكر محل الإقامة فى حى ما. فقد كان تميزهن، مثلهن فى ذلك مثل رجال العشيرة، يكمن فى قدرتهن على تمثيل المدينة ككل وتخطى حدود موضع بعينه فيها.

لقد حفرت نساء الصفوة أسماءهن فى الأماكن العامة فى الموصل بشكل محسوس جدا. فنساء الطبقة الوسطى لم يكن باستطاعتهن الإعلان عن تمايزهن بهذا

---

(٢) أنظر وقف مسجد حامدين المشار إليه آنفا. و انظر وقفية رابعة خاتون بنت إسماعيل باشا ١١٨١ / ١٧٦٧ بالنسبة لوقف رابعة. وقد بنى المسجد فى حى سوق شهر. وقد عرفت المنطقة حول المسجد، بطبيعة الحال، بإسم حى رابعة.

(٣) أوقف الجليليون رجالا ونساء أكثر من ٤٠ وقف فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أقل من ربعها كان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وكان معظمها وقفيات صغيرة. وحوالى نصفها أوقفته النساء

(٤) أنظر على سبيل المثال وقفية أحمد باشا الجليلى، ١٢٣٣ / ١٨١٧ التى اشترطت على من تنحدر من نسله أن تتزوج من البيت الجليلى أو تتنازل عن حصتها إلى أحد الأقارب من البيت. بالإضافة إلى أن أرامل البيت الجليلى من النساء اللاتى تتزوجن من خارج البيت الجليلى يفقدن أيضا حصصهن. وهذا احتيال واضح على الشريعة، ويبدو أن كثيرا من تلك الوقفيات قد أنشئت ولو جزئيا للالتفاف حول التقسيم الشرعى للميراث.

الوضوح. فاستثماراتهن فى الأماكن العامة كانت متواضعة إذا ما قورنت باستثمارات نساء النخبة. فقد اعتدن، إلا قليلا، أن يتبعن رجالهن من العشيرة فى قراراتهن بالاستثمار فى أحد أحياء المدينة ويتنازلن عن تولية الوقف إلى الأقارب من الرجال(٥). وقد اشتركن مع رجالهن فى تعريف أنفسهن للمحكمة على أنهم من قاطنى الحى. ولم تكن حرمة بيوتات الطبقة الوسطى تراعى مثل حرمات بيوتات الصفوة حيث كان بإمكان نساء الطبقة المتوسطة الزواج من خارج البيت والبيع لهم أيضا. وقد كانت الهوية تعرف خارج الأسرة طبقا للإقامة فى حى ما(٦).

ولم تكن هناك حدود طبقية فاصلة فيما يتعلق بأماكن السكن فى الحى الواحد. فقد تتجاور أسر العلماء مع أسر الطبقات الدنيا. بيد أن التقسيم الاجتماعى الأكبر فى الحى كان بين العامة والخاصة فيما يتعلق باحتجاب النساء فى مقار أوسع. فكما كان فى حالة النخبة من النساء، كان رسم الحدود المكانية التى تخص النساء هو الوسيلة التى تحفظ بها الطبقات الاجتماعية الموصلية تمايزها.

وقد كان إعلان الشخص عن مكانته الاجتماعية من الأهمية بمكان خارج الدار، حيث أن هذا الإعلان يضعه فى مكانه الصحيح من السلم الاجتماعى. ولكن فى الأماكن الخاصة، كانت المرأة تحاول أن تخط مكانتها فى إطار البيت والأسرة. وقد اختلف تنظيم المساحات داخل البيت باختلاف الطبقة الاجتماعية حيث نجد التقسيمات أكثر تدرجا وتحديدا وعزلة فى بيوت النخبة، وأقل منها فى الطبقة المتوسطة، وغير موجودة على الإطلاق فى الطبقات الدنيا. وقد كانت المرأة تظهر اعتراضها على وضعها فى المنزل عن طريق المساحات المكانية أى عن طريق امتلاك أجزاء من البيت، تقاس أحيانا بالذراع.

وقد كانت التقسيمات النوعية [ذكر/أنثى] أكثر تحديدا فى بيوت الصفوة التى كانت تتميز عن بيوت الطبقة المتوسطة بوجود قاعة ثالثة تعرف بالحرم بالإضافة إلى القاعة الداخلية والقاعة الخارجية. وقد كان الحرم مساويا فى أهميته فى المنزل للقاعة

---

(٥) على سبيل المثال، كان لزينب خاتون، المنتمية لأسرة شلبى الثرية التى تعمل بالتجارة، حصصا صغيرة فى ممتلكات منتشرة فى الحى التجارى للمدينة. وقد ولت أحد أقاربها الرجال، ووهبت ريع الوقف إلى أحفادها الذكور من ابنتها. فإذا انقطع النسل من الذكور ذهب الريع إلى الإناث. وهذه الصيغة شائعة فى أوقاف التجار والعلماء

(٦) على سبيل المثال، قد نقرأ فى قضية بالمحكمة " عندما تتوفى مريم بنت أحمد من سكان منطقة السوق الصغير..." أنظر سجلات القسمة، ١٢٦٨- ١٢٧٥ / ١٨٥١ - ١٨٥٨ شريحة ٥، محفظة ١، وثائق المحكمة الشرعية، الموصل.

الخارجية حيث كان عليه حرس من الرجال، أما القاعة الخارجية والتى كانت عادة للرجال فقد كان لها حرسها الخاص(٧). وقد يشير وجود الحرس إلى الدور المحورى الذى كانت نساء الصفوة تلعبه فى هذا العصر الذى سيطرت عليه سياسات البيوت.

أما فى الطبقة الوسطى فقد كان الجزء الذى يمثل خصوصية للنساء يسمى "البيت" وكان عبارة عن مخادع النساء التى تقع فى القاعة الداخلية للمنزل، والتى عادة ما كانت تضم المطبخ والإيوان. وبالرغم من أن القاعة الداخلية كان يغشاها الرجال والنساء من نفس العائلة، إلا أن "البيت" نادرا ما كان يقبل الاقتسام ويبدو أنه كان المكان الخاص الحقيقى الوحيد للنساء وأطفالهن(٨). وتختفى تلك الخصوصية فى المكان إذا نزلنا فى السلم الاجتماعى حيث نجد أن المنزل الذى يكلف أقل من ١٠٠٠ قرش مثلا لا يوجد به مكان مخصص للرجال وآخر للنساء(٩)، حيث أنه عبارة عن حوش وحجرة تحت الأرض [بدروم] تستخدم للخزين ويلجأ إليها هربا من حرارة شهور الصيف.

وقد كان المنزل يشكل بالنسبة لمعظم الموصليين جزءا كبيرا من الثروة؛ فبالإضافة لكونه دليلا على المكانة الاجتماعية فقد كان أيضا المساحة التى يمتلك فيها أفراد العائلة أنصبة عادة ما كانت تحدد مساحيا. فتحدثنا إحدى الوثائق عن امرأة ورثت عن زوجها أجزاء من منزل، وكانت تلك الأجزاء هى " داخل القاعة الداخلية، من أول الإيوان وحتى باب المطبخ، ولا يدخل فيها القاعة الخارجية، ومن نافذة الاسطبل الملاصقة للقاعة الخارجية إلى الرواق المتاخم للقاعة الخارجية المتهدمة"(١٠).

ومن الواضح أن هذه التقسيمات لا يستقيم لها معنى إلا باعتبار أن عدم المساس بوحدة الأسرة من المسلمات. وبالرغم من أن منازلا كانت تباع بكاملها لمن هم

---

(٧) أنظر على سبيل المثال، وقف أحمد باشا الجليلى فى عام ١٨١٧ والمذكور آنفا. وقد احتوت بيوت النخبة أيضا على الحمامات فى الحرم، عازلة بذلك نساء الصفوة بشكل أكبر عن نساء الطبقتين الوسطى والدنيا. أنظر وقف رابعة خاتون بنت إسماعيل باشا الجليلى المذكور آنفا، والذى يبدأ فيه تقسيم البيت من الباب إلى الحرم إلى الساحة الخارجية.

(٨) لقد اطلعت على ٩٤ قضية ميراث فى المحكمة، تعامل نصفها تقريبا مع تقسيم أو بيع المكان. ولم أقع على حالة واحدة قسم فيها "البيت" بين الأقارب أو حتى بيع منفصلا. كلمة بيت تعنى أيضا المقر (بيت سكنى) أو الخيمة (بيت شعر)، أو المطبخ (بيت مطبخ).

(٩) أحد البيوت فى "محلة الجامع الكبير" كان يساوى ٥٠٠ قروش وبه فناء وصوان وحجرة، سجلات القسمة، ١٢٨٠ / ١٨٦٣ .

(١٠) سجلات القسمة ١٢٧٥-١٢٧٨ / ١٨٥٨ – ١٨٦١ . وهذه القضية معقدة حيث كثر أطرافها. ويقع المنزل فى حى الشيخ أبى على، ومن الواضح أنه قسم على يد "معمارى" عينته المحكمة.

خارج العائلة، بما فى ذلك المسيحيين، إلا أن القليل جدا من أنصبة البيت كانت تباع لمن هم خارج الأسرة. وعندما كانت تضاف تقسيمات جديدة داخل البناء الأصلى للمنزل (عادة بناء جدار بعد شجار يقع بين اثنين من أفراد العائلة)، فإن ذلك كان يهدف إلى التأكيد على الهوية الشخصية لهذا الفرد أمام أهل الدار أكثر منها أمام من هم خارج العائلة. وفى حالة واحدة قامت امرأة بتغيير المساحة بعمل فتحة فى الجدار تمكنها من الخروج للشارع دون المرور بالمكان المشاع الخاص بالأسرة[(١١)]. وقد كانت المساحات داخل الدار تصمم لتعبر عن مواقع النساء فى مدارج السن والنوع. وقد أعطى ذلك المرأة موقفا قويا فى الدار حيث سمح ذلك للنساء بالتفاوض على أوضاعهن سواء بالتهديد ببيع أنصبتهن للغرباء أو بيعها لمن هم أسلس فى الاستجابة لمطالبهن من أفراد الأسرة.

* * * * * * *

والخلاصة أن خطاب القرن الثامن عشر حول الحدود يحتوى على عدة حقائق، ولكن الحقيقة تتجاور أحيانا مع الأكاذيب فى بعض المؤلفات. كانت هناك آراء، وكان هناك زعماء مناضلين، وقلما كان هناك إجماع. ولكن المعالم اتضحت أكثر فى بدايات القرن العشرين عندما استطاع الزهاوى والرصافى أن يعرضوا الحقائق فى شكل منظم يدعم وجهة نظرهم. كانت هناك حقائق "الخلفيات" و"الظلم" و"الجهل" التى قدمت فى إطار الحجج القائمة على مفاهيم الحقوق الطبيعية. ويجب أن تفهم وجهات نظر مختلف الكتاب فى إطار محيطهم الاجتماعى سواء أكنا نحلل خطاب الحدود فى القرن الثامن عشر أو أوائل القرن العشرين. فرؤى العمريين بنيت على الخطاب القديم، وهو خطاب إسلامى، إلا أن اختيارهم للمادة وأسلوب عرضها يعكس اهتمامات الطبقة والجماعة والمدينة التى انتموا إليها. وبالمثل كان حال الزهاوى والرصافى حيث استقوا وجهات نظرهم من المجددين المصريين أمثال محمد عبده وقاسم أمين إلا أنهم رأوها بمنظار خصوصية الواقع العراقى.

إلا أن تلك الرؤى للحدود كانت رؤى فكرية لا غير. فعندما ننتقل إلى تحليل واقع استخدام المرأة للمكان نجد أن هذا الخطاب يلتقى أحيانا ويبتعد أحيانا عن الواقع فى بعض الأمور. ففى استخدامهن للأماكن العامة ومحاولتهن للتعريف بهويتهن للأغراب، كان اهتمام المرأة الأول منصبا على تعريف نفسها كعضو فى طبقة أو جماعة أو حى ما. ولكن فى استخدامهن للأماكن الخاصة كان الاهتمام ينصب على التأكيد على الهوية الشخصية فى مواجهة مدارج السن والنوع داخل المنزل.

---

(١١) سجلات القسمة، ١٢٨٠ - ١٢٨٥ / ١٨٦٣ - ١٨٦٨، شريحة ٢٣ .

التمييز النصى فى سجلات دمشق
تفرقة دينية أم سياسات التعامل مع النوع

نجـــــوى القطـــــــان

ترجمة: عثمان مصطفى مصطفى

ركزت الأعمال التأريخية للمستشرقين ودعاة حقوق المرأة فى الشرق الأوسط على أحوال الذميين والنساء فى المجتمع الإسلامى. وفى نفس الوقت، استثارت تلك الموضوعات أكثر المتحمسين للدفاع عن العقيدة فى هذا الميدان. ويهدف هذا المقال إلى بحث مسألة أوضاع الذميين والنساء فى دمشق العثمانية من خلال قراءة نقدية لسجلات المحاكم الشرعية الإسلامية(١). وبينما استهدفت هذه الورقة جزئيا تقييم السجلات كمصدر للتاريخ الاجتماعى، إلا أننى بحثت فيها أيضا موضوعى مزاعم التفضيل فى التفرقة الجنسية فى المجال الاجتماعى، ومعنى ومعايير ومناهج بحث مسائل الوضع الاجتماعى فى المحيط العثمانى.

السجل باعتباره نصا

يمثل السجل، بوصفه التسجيل الرسمى لمحكمة المسلمين فى دمشق، تسجيلا يوميا للحياة القضائية للمسلمين والمسيحيين واليهود رجالا كانوا أم نساء. وتعتبر السجلات مصدرا وثائقيا يزخر بالمعلومات عن حياة الناس الاجتماعية بجوانبها الاقتصادية والقانونية فى دمشق؛ وذلك لسهولة التردد على تلك المحاكم، بالإضافة إلى تنوع الشئون القانونية التى كانت تسجل أو توثق أو تسوى فيها.

غير أن توثيق السجلات للحياة الاجتماعية ليس بالموضوعى ولا هو بالشامل بأى حال من الأحوال. ونظرا لكون تلك السجلات بطبيعتها تسجيلا لهيئة قانونية توثيقية رسمية، فإن هذا التسجيل الموثق فى السجلات محكوم بإطارين هما: إطار الترتيب المترابط لأقسام الشريعة الإسلامية فى سياقها التاريخى؛ وإطار متطلبات العمل التى تفرضها المؤسسة. وهكذا تمثل السجلات نوعا خاصا من النصوص التى تتفاعل جزئيا

---

(١) هذه الورقة مؤسسة على مادة تم جمعها من ١٥٠ سجل من سجلات دمشق تغطى الفترة من عام ١٧٧٥ إلى عام ١٨٦٥ . وقد أجرى البحث فى مركز الوثائق التاريخية فى دمشق ومركز الوثائق والمخطوطات فى جامعة الأردن بعمان. ولا يظهر فى معظم النسخ الميكروفيلمية لوثائق دمشق بالمركز الأردنى أى ترقيم للصفحات. وقد مول هذه الدراسة مجلس بحوث العلوم الإجتماعية.

مع السياق الدينى السياسى السائد - سياق دمشق كعاصمة ولاية عثمانية فى هذه الحالة - كما تظهر فى نفس الوقت بعض السمات المحلية التى تحدد أشكالها الطبيعة القانونية للتوثيق، والذى تشكل محتوياته أحداث الحياة اليومية، التى لا تتبع أى منطق فى الوقوع أو الترتيب. فإذا تناولنا السجلات بوصفها نصوصا فسنجد أن لغة السجلات وأساليب التدوين فيها تشكل مادة للتحليل اللغوى الاجتماعى الذى يمكن أن يجلى، ما استغلق بغير هذا الطريق، من منطق وراء تكوين الطبقات الاجتماعية؛ وذلك إذا ما درسنا القدرة التوثيقية للمحكمة على خلق معنى معين فى سياق سياسى واجتماعى محدد (Goodrich 1987, 142-45).

ويمثل التناول النصى للسجلات أهمية كبيرة فى حالة الذميين والنساء. فالسجلات تختلف عن الشريعة وأدبياتها من حيث أنها لا تمثل لسان حال الإيديولوجية؛ كما تختلف أيضا عن المصادر السردية المعاصرة لأنها مرتبطة ارتباطا واضحا بالهيئات الرسمية فى الدولة. وكنتيجة لطبيعتها شبه الرسمية تلك، تعتبر السجلات طيعة ومستعصية فى الوقت نفسه على التحميل بالإيديولوجية. ويلقى هذا التضاد فى المميزات الضوء، فى شكل نصى، على التضارب والإبهام فى الخطاب القانونى لمؤسسة يلجأ إليها لإقامة العدل، كما يلجأ إليها للتفرقة فى آن واحد.

وطبقا للمادة القانونية الموجودة فى سجلات دمشق فقد كانت الأعمال اليومية للمحاكم تحكمها الشريعة بغض النظر عن الوضع الاجتماعى أو محل الإقامة، أو النوع، أو الانتماء الدينى للشخص الذى يلجأ إلى المحكمة للتقاضى. وبالرغم من علمى بمحدودية قيمة الاعتماد على وثائق المحاكم للوقوف بشكل كامل على كيفية عمل الجهاز القضائى، من الناحية المنهجية - وتزداد تلك المحدودية حدة فى حالة وثائق دمشق لما تتميز به من تنظيم صارم للصيغ فى السجلات بشكل يستحيل معه التعرف على ما كان يجرى خارج المحاكم من مفاوضات أو تنفيذ الأحكام التى تصدرها تلك المحاكم - إلا أن المادة الموجودة بالسجلات تدل على أن المحكمة لم تكن مسرحا للممارسات الخارجة عن القانون أو التمييز غير القانونى، بالرغم من التمييز النظرى للشريعة تجاه الذميين والنساء. بل على العكس من ذلك، فعادة ما كان يوفر التطبيق الصارم لأحكام الشريعة حماية قانونية للأفراد الأضعف فى مواجهة أولئك الذين يحاولون استخدام النوع أو الانتماء الدينى لكسب تميز غير عادل(٢).

---

(٢) فعلى سبيل المثال عندما قاضى مصطفى، وهو مسيحيى اعتنق الإسلام قبل ذلك بعشرة أيام، أمه المسيحية مريم بنت ميخائيل بزعم احتفاظها بنصيبه فى ميراث أبيه المتوفى منذ زمن، برأ الالتزام الكامل بنصوص الشريعة فى البينة المتهمة بالرغم من ديانتها ونوعها. (سجلات دمشق، ١٩ جمادى الأول ١١٩٨ / مارس ١٧٨٤، ٧٠٧ [ميكروفيلم رقم ٢١٧]. بالإضافة إلى أن الميل الذى كان يبديه أهل الذمة النساء فى الذهاب للمحاكم يوحى بأنه كان ينظر إليها نظرة إيجابية.

ويبدو أن السجلات، باعتبارها ممارسة مؤسساتية في المحاكم، هي اختراع عثماني (Manna 1986, 351-53). إلا أن السجلات، باعتبارها ممارسة رسمية، يجب أن توضع في إطار تهيب الشريعة من قبول الشهادة الخطية. فقد كانت القوة القانونية للسجلات ضعيفة حيث أن الشريعة تسمح فقط بالشهادة الشفوية. وعلى الرغم من ذلك فقد قبلت الشهادة المكتوبة عمليا قبل مجيء الإمبراطورية العثمانية بوقت طويل. فمنذ القرن التاسع أخرج فقهاء الحنفية كتبا تضع الخطوط العامة للكتابة لتأكيد التزامها التام بنصوص الشريعة. ولأن كتب علم الشروط هذه كانت تضع صيغا ثابتة لكل الوثائق القانونية، نجد أن وثائق السجلات – من عقود زواج إلى عقود بيع وشراء، ومن دعاوى قضائية إلى إقرارات – كانت ثابتة الصيغ، تنبع في بنيتها عن أصل واحد، كما أنها كانت تكرارية المصطلحات (Wakin 1972, 4-14, 38; Tyan 1945).

والسجلات كنصوص تُجَمِع التفاصيل الاقتصادية الاجتماعية للحياة اليومية، والتي تقع كيفما اتفق، بحسب ما تدل عليه وتتضمنه من أنواع قانونية. وهي بذلك تنتظم التفاعلات الاجتماعية المتفردة في صيغ ثابتة تضفي على السجلات مظهرا رتيب اللغة يفتقر في شكله العام للون والتفاصيل. بيد أن تلك الرتابة ليست مطلقة. ففي سياق اهتمام علم الشروط الكبير بجعل الشكل المكتوب أقرب ما يكون من ناحية القبول القانوني إلى الشكل الشفاهي، يقرر هذا العلم – بين أشياء أخرى- أن الأفراد يجب أن يحددوا بدقة بقدر الإمكان. وعلى ذلك فالسجلات توفر تنوعا في التفاصيل البيوجرافية – النسب، اللقب، السن، العمل، المقر، ومحل الإقامة الحالي، غيرها. وبالرغم من اختلاف كتاب الشروط في تحديد أفضل وسائل تعيين الأشخاص فإنهم يتفقون على أن التعريف المبني على عدد من الحقائق الموضوعية أكثر صلاحية ليكون موضوعا للدعوى" (Wakin 1972, 50-51, 78). فإذا طبقنا ذلك على السجلات، نجد أن اختيار العلامات الدالة ووسيلة استخدامها لتحديد الهوية هو ما يكسر بالفعل الرتابة البادية في سجلات دمشق على المستويين الدلالي والهجائي (فعليا ورمزيا على السواء) كما يطرح التساؤلات حول فهم هذه السجلات وتحديدها لما يعتبر حقيقة موضوعية (ودالة) من بين هذا التنوع في السمات الاجتماعية.

السجلات كنص تمييزي

وأمام تلك الخلفية من الحيادية الرسمية نصيا وقانونيا، فإن السجلات كنص عرفت الذميين رجالا كانوا أم نساء بالاعتماد على عدد من الأدوات الدلالية واللغوية التي صورتهم بشكل يلحظ بشدة من الناحية اللغوية ولا تخطئه العين.

فقد كان يشار إلى الرجال من المسيحيين واليهود الذين وردت أسماؤهم فى السجلات بعدد من الإشارات، منها الإشارة إلى الانتماء الدينى مباشرة (الذمى؛ النصرانى؛ اليهودى) واستخدام الألقاب الموقوفة على الذميين فقط (المدعو والخواجة) وكذلك استخدام "ولد" بدلا من "ابن" للدلالة على البنوة واستخدام "الهالك" أو "المتوفى" فى مقابل صيغة "المرحوم" المستخدمة مع المسلمين للدلالة على أن الشخص قد مات.

إن موضوع الإشارات المستخدمة للذميين لموضوع يبلغ من التعقيد حدا لا يمكن معه دراسته دراسة وافية فى إطار حدود مساحة هذه الدراسة وموضوعها. غير أن هناك عدة نقاط تحتاج إلى التركيز عليها. فخلال التسعين سنة التى تشكل الفترة محل الدراسة، استخدمت سجلات دمشق إشارات خاصة بالذميين بتواتر يدعو للدهشة. فأسماء الذميين كانت تحمل علامات واضحة ويمكن توقعها فى كل الأحوال تقريبا. ثانيا تغيرت استخدامية السجلات مع الوقت ولكن التغيير كان أيضا منظما ومتسقا. ففى السجلات الأقدم على سبيل المثال كان يشار إلى كل ذمى ب"الذمى المدعو (إسم) ولد المدعو (إسم)" ويوصف ب"الهالك" إن كان متوفى. بينما نجد أنه بداية من عام ١٨٤٠ تقريبا أشير للذميين ب"الخواجة (إسم) بن الخواجة (إسم)"؛ واستمر استخدام كلمة "الذمى" ولكن بشك شاذ إلى حد ما، ولكن تعبير "المتوفى" حل محل "الهالك" بشكل نهائى . وهكذا فبالرغم من تغير استخدام التعبيرات واحتياجها إلى تتبع تاريخى، فإن السجلات استمرت فى استخدام التعبيرات الدالة على الذميين خاصة بشكل جعل كل ذمى مشار له بشكل أو بآخر. وفى النهاية – وهذه النقطة لا يمكن المغالاة فى توكيدها – فإن اقتراح أن مصطلحات مثل "الخواجة" أو "ولد" هى مصطلحات خاصة بالذميين وبالتالى تدل على التمييز بمعنييه، هو أمر لا علاقة له بالمعنى القاموسى لتلك المصطلحات. فعلى العكس من ذلك، نعتقد مع M.M.Bakhtin أنه لا توجد كلمة محايدة المعنى، وأن "كل كلمة تشى بالسياق والسياقات التى عاشت فيها حياتها الاجتماعية" (١٩٨١، ٢٩٣)، فهذه المصطلحات، على ذلك، كانت موضوعا لعملية الصبغ بالصبغة الذمية فى إطارها التاريخى فى مكان واحد(diachronic)، والمتزامن فى عدة أماكن .(synchronic) والأكثر من ذلك فإن دلالاتها الاجتماعية التاريخية هى التى تقترح العالم الإجتماعى والقانونى الذى أفرزها.(٣)

---

(٣) على سبيل المثال تظهر كلمة "المدعو" فى سجلات طرابلس فى القرن السابع عشر أيضا ولكنها تشير إلى رجل مسلم فى سياق " الرجل المدعو (إسم)" (al-Humsi 1986, 321, 343). فى استخدامها الدمشقى تحمل معنى " هذا المسمى" ؛ أما فى سجلات طرابلس فتدل على "الرجل الذى يقال له" . بالمثل فإن الخواجة التى أشير بها فى القدس فى القرن السادس عشر إلى التجار بشكل عام، مسلمين كانوا أم يهود (Amnon Cohen 1984, 113, 145, 184)، استخدمت كلقب ذمى فقط فى دمشق بعد منتصف القرن التاسع عشر. لدراسة تلك الممارسات تفصيلا أنظر القطان، ١٩٩٤ . و عن "التحقير" فى الكلمات أنظر Schulz 1990, 134-147

وربما يكون أكثر مظاهر هذه الممارسات دلالة هو الأسلوب الذى تعبر به عن التمييز الدينى. ففى مقابل هوية الذمى نجد هوية تبدو لأول وهلة وكأنها بغير علامة مميزة. فلم تعين السجلات فى أى موضع منها الرجل المسلم ب "كذا وكذا المسلم" . الأكثر من ذلك أنه بالرغم من أن كل رجل ذمى تقريبا يسبق إسمه ب"المدعو" أو "الخواجة" فإن معظم الرجال المسلمين لم يحملوا أى لقب بالمرة (٤)، فهوية المسلم لم يكن يشار إليها بمجموعة كلمات ولا بصفات مباشرة. وعلى العكس من العلامات الواضحة التى ميزت الذميين (٥) فإن الغالبية العظمى من المسلمين ظهروا فى متن النصوص متمتعين بالصمت عنهم وغياب ما يدل عليهم.

ولما كان التمييز الدينى يظهر فى وجود وعدم وجود العلامات المميزة للذمى والمسلم على الترتيب، فإن المسلم غير المميز بعلامات كان متعينا بذاته لا يحتاج إلى علامات تميزه. وبالرغم من الحيادية البادية فى التعبير عن التنوع والاختلاق فإن السجلات قد تحايلت لتمارس التفرقة بدأبها على وضع تلك التنوعات والاختلافات فى عكس مواضعها.

إن استخدام أدوات التمييز فى السجلات وثيق الصلة بعمليات التذكير والتأنيث فى اللغة حيث تعطى قواعد اللغة وضعا متفوقا لما يسمى ضمير المذكر المحايد وهو وضع انتقده دعاة حقوق المرأة من الاجتماعيين اللغويين، إلى جانب أنه وضع قد أثار الشكوك حول الحيادية البادية فى هذا التفوق، ورأى فيها نتاجا لخطاب ثقافى فرض تفرقة تشكلت لأسباب استبدادية واجتماعية، مصورا إياها كوضع طبيعى ولا يمكن دروؤه (Cameron 1985, 68-69).

---

(٤) أنظر الدراسة المفصلة عن ألقاب المسلمين فى Reily 1987, 165. وقد أظهرت دراسة لعينة عشوائية من السجلات تغطى الفترة محل الدراسة أن السجلات تحتوى على مجموعة ثرية التنوع من ألقاب المسلمين نادرة الاستخدام يصل عددها إلى حوالى ٤٠ وبالإضافة إلى الألقاب التى رصدها رايلى فقد سمح الكتاب لأنفسهم بكتابة ألقاب مطولة من الأشعار المقفاة احتلت فى بعض الأحيان ثلاثة أسطر من الصفحة. بالرغم من حقيقة أنه من بين الألقاب العليا والأوصاف المستخدمة لم يكن هناك سوى واحد أو اثنان فقط يعبران عن الحالة أو الوظيفة وأنهما كانا يستخدمان بشكل انتقائى إلا أن النزعة الابتكارية الشديدة والجهد الشعرى المبذولان فى تلك الألقاب يقفان فى تضاد صارخ أمام فقر الألقاب الذمية. فعلى سبيل المثال " مفخر المجد والأعيان حاوى المحامد والعرفان المتدرج إلى رحمات ربه المولى العلام الحاج..." (سجلات دمشق، ١٢ جمادى الأولى ١١٩٥ / مايو ١٧٨١، ٢١١ [ميكروفيلم رقم"٥٢٣"]).

(٥) بالرغم من أن السجلات كانت تفرق بدقة بين المنتمين للعقيدتين فإنها نادرا ما كانت تحدد الكنيسة أو الطائفة الدينية التى يتبعها اليهودى أو المسيحى فيما عدا الوثائق المتعلقة بتأسيس وقف خيرى حيث كان يحدد فقراء طائفة بعينها كمستفيدين من الوقف مثال (صعاليك النصارى اليعقوبية (سجلات دمشق ١٩ ذو القعدة ١٢٢١/ يناير ١٨٠٧، ٢٥٧: ٣٩٨ / ٧٠٤)

وتتضح آثار الاستبدادية المقنعة بقناع الطبيعية (Bourdieu 1988, 164) فى تمييز السجلات لهوية الذمى من خلال الهجاء. ونعنى بذلك الاستمرار فى الهجاء الخاطئ لبعض الأسماء طالما حملها رجال من أهل الذمة. وعلى سبيل المثال فى أسماء مثل يوسف، موسى، سليمان كان كاتب المحكمة دائما يستبدل حرف السين بحرف الصاد؛ بينما كان الهجاء صحيحا طالما حمل الإسم رجل مسلم. وهذا يوضح أن هجاء أسماء الذميين إنما يصدر عن منطق السجلات فى التفرقة دلاليا، حيث أنها لم تخلق شكلا ذميا للأسماء المشتركة ولكنها خلقت شكلا خاطئا هجائيا لها. وقد كانت مختلف تلك المقابلات الدلالية فى السجلات تتم عن طريق مقابلة وحدة لغوية خص بها المسلمون – اعتباريا أو تصريحيا- بأخرى أصبحت خاصة بالذميين فقط لمجرد مقابلتها لتلك الوحدة. وللحفاظ على الاختلاف من خلال التضاد فى مجال لا يوجد فيه تضاد واضح أصبح الهجاء الخاطئ للأسماء هو العملية التى تخلق مثل هذا التضاد. وبالرغم من أن التمييز من خلال الهجاء متفرد فى التمييزات اللغوية المطبقة فى سجلات دمشق من حيث اعتماده على عملية ابتكارية ولكنها فى الوقت نفسه مفسدة فيما يتعلق باللغة، إلا أنه يلقى الضوء على أهم مظهر محورى فى كل أساليب التمييز المستخدمة فى النص وبالذات الصنعة والتحكم (al-Qattan 1994).

وقد عينت سجلات دمشق النساء الذميات بأساليب مماثلة لتلك التى اتبعتها لتعيين الذميين من الرجال، فاستخدمت السجلات عند التعيين المباشر للهوية نفس الأساليب: تنويعات على الذمى، مسيحية يهودية. واستخدمت أيضا النهايات النحوية السليمة للنساء، فاستخدمت الذمية النصرانية اليهودية وغيرها بنفس الطريقة التى استخدمت بها مع أقرانها من الرجال.

وفيما يتعلق بالألقاب أعطيت المرأة الذمية لقب "المدعوة" فى مقابل "الحرمة" المستخدمة مع المسلمات فى كل الأحوال تقريبا فى الفترة المبكرة من هذه الدراسة؛ بالإضافة إلى استخدام تعبيرات "الهالكة" و"المتوفية" للتعبير عن المرأة الذمية التى ماتت بنفس الطريقة التى استخدمت فيها هذه التعبيرات بالنسبة للرجال من الذميين.

وعلى خلاف ما كان يحدث لنساء المسلمين حيث كان اسم المرأة المسلمة عادة ما يتبع باللقب التوقيرى "المرأة الكاملة" (وجمعها النساء الكمل)، فلم يثبت هذا اللقب للنساء من الذميات إلا فى حالة الإهمال غير المتعمد من الكاتب. وفى سجلات دمشق حوالى ٥٠ حالة لتلك الأخطاء؛ وقد شطب معظمها. فالكاتب عندما كان يكتب اللقب خطئا بحكم العادة يتوقف ليصلح خطأه فيشطب اللقب المقصور على المسلمات. وكنتيجة لذلك تقدم لنا سجلات دمشق أداة تمييز واضحة للنساء. وعلى خلاف الهجاء

الخاطئ لأسماء الرجال الذى كان يحدث عن عمد فإن شطب تعبير "الكاملة" يمثل محاولة متعمدة لتصحيح أخطاء حقيقية (٦).

وهناك وثيقتان على الأخص توضحان هذه العملية. ففى وثيقة مؤرخة أكتوبر ١٨٤٦ توصف امرأة تحولت حديثا إلى الإسلام بأنها "الحرمة زينة المتشرفة بدين الإسلام بنت عبده المرأة الكاملة". وهذا فى مقابل وثيقة أخرى مؤرخة يوليو ١٨٦٤ تصف امرأة مسيحية بأنها "فاتن بنت الخواجة بطرس المرأة الكاملة العيسوية" وقد شطبت كلمة "الكاملة" فى الوثيقة الثانية فقط. (٧)

وبالإضافة إلى "الحرمة" و"المرأة الكاملة" فقد أشارت السجلات إلى النسوة المسلمات باستخدام عدد من الألقاب الخاصة والصفات مثل: قادن، والسيدة، والمصونة؛ وأحيانا ما كان يضاف أحد هذه الألقاب إلى الآخر فى تركيبات مختلفة. وبالرغم من أن هذه الألقاب لم يكن لها الذيوع الذى كان للقبى "الحرمة" و"المرأة الكاملة" إلا أنها لم تكن تستخدم مع النساء الذميات البتة.

وتمثل أسماء النساء من المسيحيات واليهوديات صورة أكثر تعقيدا بشكل ما فى السجلات. فبالرغم من أنه كان هناك عدد من الأسماء الخاصة بالذميين مثل هلينا وكاترين للمسيحيات ورفقة ومازلتوب لليهوديات، فإن أكثر الأسماء ذيوعا بين الذميات مثل مريم ووردة وقمر كانت ذائعة أيضا بين مثيلاتهن من المسلمات. بيد أن تلك الأسماء لم يكن يخطأ فى هجائها.

وقد لاحظ S.D. Goitein ندرة الأسماء الدينية بين الذميات؛ كما فسر غياب الأسماء الإنجيلية بين يهوديات مصر واليمن بأنها ذات جذور ترجع إلى اعتقاد قديم يفصل جذريا بين عالم المرأة و"ثقافة الرجال من الكتاب العبراني". وقد لاحظ أيضا أن معظم الأسماء الشائعة بين النساء، يهوديات كن أو مسلمات، تشير إلى مفاهيم الحكم،

---

(٦) أنظر مثلا سجلات دمشق، صفر ٢١١،١١٩٥ (ميكروفيلم رقم ٢٠٩)؛ دمشق، ٢٠ جمادى الأولى ١١٩٩، ٢١٧ (فيلم ١٩٣؛ دمشق، ٢١ ذو القعدة ١١٩٩، ١٢٣:١٠٢(فيلم ٢٢٢)؛ دمشق، ١٧ ذو الحجة ١٢٢١ ، ٢٥٧ : ٣٤٨ / ٦١٠ ؛ دمشق، ١١ ذو القعدة ١٢٢٧، ٢٧٥ : ٢٣٠ / ٣١٠ ؛ دمشق، ٣ رجب ١٢٣٦، ٢٩٨ (فيلم ١٩١) ؛ دمشق ١١ ذو القعدة ١٢٤٨، ٣٢٦ : ١٠٣ (فيلم ٢٠١)؛ دمشق، ١٢ ربيع الأول ٣٤٦،١٢٥٣ : ١٦٥ / ٣٠٧ ؛ دمشق، ١٥ ذو الحجة ١٢٥٧ ، ٣٦٩ : ٩ (فيلم ٢٠٠) ودمشق، ٨ صفر ١٢٨١ ،٥٥٦ :١٠٧ / ١٥٠ .

(٧) سجلات دمشق، ١٠ ذو القعدة ٤٠٠،١٢٦٣ :١٥٢ / ٢٢٢ و٨ صفر ٥٥٦،١٢٨١ :١٥٩ / ١٥٠ ويوضح ذلك مشكلة الشطب التى تتولد مع عملية الكتابة (Goody 1986, 134) فبمجرد كتابتها لا يمكن أن تعتبر كلمة الكاملة مجرد ذلة لسان؛ فالنص المكتوب يعطيها بعدا واقعيا يعكس ويؤكد على التمييز بين الذميات والمسلمات حتى بعد أن يصحح النص نفسه.

والنصر، والنبل؛ وفسر ذلك بأنه صوت النساء فى الاحتجاج ضد النظام القمعى للرجل (Goitein 1978, 3:314-14). أما فى وثائق دمشق فهناك احتجاج مماثل يظهر أنه موجه إلى الحكم المسبق الذى يقضى بأن المرأة المسلمة فقط هى التى تحظى بألقاب سامية. فهناك عدد قليل منتثر فى السجلات لذميات اتخذن لأنفسهن أسماء مثل: قادن وسيدة.

والخلاصة أن النص فى سجلات دمشق يمثل تنظيما للفصائل الاجتماعية من خلال تفاعل الدلالة والهجاء اللذين ميزا باستمرار وبشكل واضح الأفراد الذميين فى مقابل الهوية التى ظهرت مجهلة للمسلمين من خلال صيغ لغوية منمطة .إن علاقة التمييز مسلم/ذمى قد أثرت وطغت على كل الانتماءات الأخرى بما فيها المتعلق منها بالنوع. ولا يعنى ذلك أن التمييز على أساس الدين والنوع كانا هما الوحيدان الموجودان فى السجلات. فقد استخدمت التمييزات النصية للدلالة مثلا على الحالة الوظيفية وأيضا على الأصل الريفى؛ إلا أن السجلات كنص تشى بالاهتمام الواضح بالتمييز الذى يركز بشكل أساسى على الانتماء الدينى وبشكل ثانوى فقط على النوع.

الذميون، النساء، والحواجز

كثيرا ما نجد المقابلة بين أحوال الذميين والنساء فى الأدبيات العامة عن الإسلام والشرق الأوسط. فقد برهن برنارد لويس على سبيل المثال على أن الوضع الأقل حظا للنساء وللذميين يضرب بجذوره فى الشريعة. وأشار إلى فكرة المسلمين عن العدالة هى التى تسببت فى اضطهاد غير المسلمين بوضعهم فى مكان معين فى النظام الاجتماعى (Lewis 1984, 8-10,53). إن فكرة الحرص الشديد على الحفاظ على التوازن الاجتماعى تلك – وهو توازن يعطى الفرصة للثورة عند وجود حالات إحباط شديدة – لمن الموضوعات التى طرقت كثيرا فى الأدبيات التى تتحدث عن الإسلام والمرأة (Sanders 1991, 74-76) كما نجد لها صدى أحيانا حتى عند غير المسلمين من المراقبين أيضا (Missaqa 1860, 35; 1988, 244) .

إن التشابه فى أحوال الذميين والنساء لا يقتصر على الحواجز المرسومة فى فضاء النظم الاجتماعية المثالية والخطابات النصية، ولكنها تتضح بشكل ملموس فى القواعد التى تحدد استخدام الأماكن العامة. فحتى بدايات القرن التاسع عشر على سبيل المثال كان الذميون فى دمشق موضع تفرقة تحدث بشكل دورى فى استخدامهم للطريق. ففى بعض الأحيان كانت تصمم الطرق لاستخدام الذميين حتى يفسحوا الشوارع للمسلمين، فيما يشبه الممرات المنخفضة التى كانت تجرى فى وسط الشوارع التى تمر بين الجدران، والتى كانت تستخدم كميازيب وقنوات للحيوانات(عبد الله حنا 1985, 251, 272). هذا التحديد لمساحة الحركة بالنسبة للذميين فى الأماكن العامة قد

نتجت عنه تنويعات تتعدى تقسيم العام والخاص الذى يسيطر على مناقشة استخدام المساحة والحجاب فى الأدبيات التى تتحدث عن المرأة. ومن الأمثلة الواضحة جدا على ذلك ما ذكرته هدى لطفى فى تحليلها لنص يرجع إلى القرن الرابع عشر، يقول كاتبه أن "المرأة يجب أن تخرج فقط إذا دعت الحاجة لذلك... لو سارت المراة فى الطريق فيجب أن تسير بمحاذاة جدران المنازل حتى تفسح الطريق للرجال" (Lutfi 1991, 102-3)

إن التقسيم المادى للأماكن العامة طبقا لتصنيفات قائمة على الذمية أو النوع تتوازى مع قواعد الزى التى شكلت الأماكن العامة، ليس فى إطارها الهندسى ولكن بتحديد فوارق بصرية تتمثل فى المظهر العام للأفراد. بالإضافة إلى ذلك تتصل قواعد الزى بوصفها أسلوبا بصريا بالقواعد الهجائية التى ميزت أسماء الذميين فى سجلات دمشق بشكل واضح. بالإضافة إلى أن قواعد الزى، مثلها فى ذلك مثل تنظيم الأماكن العامة، التى صممت للإمتهان أيضا، تخلق وتبلور وتوضح الفوارق.

ومن الأفكار التى تعود للعصور القديمة، تلك الفكرة القائلة بنشوء الفوضى الاجتماعية (وحتى الكونية) عن انتهاك الحدود. إن الأمثلة السالف ذكرها لم يقصد بها إقامة الحجة على وجود بنية إسلامية متفردة للحواجز كما لم يقصد بها أيضا إثبات أن النظام الدمشقى قد جعل من النساء ومن الذميين ضحايا لسيادة رجال المدينة من المسلمين. ولكنها تقترح أن المنطق المستخدم فى التمييز على أساس النوع لا يقتصر على النوع فقط، وأن إبراز الفوارق الذى يظهر فى التمثيلات النصية وتنظيم الأماكن العامة وقواعد الزى يستخدم نفس التصنيفات.

بعض الاعتبارات المنهجية

فإذا أخذنا فى الاعتبار ذلك الأسلوب الذى يعمل به منطق التفرقة فى المجالين، أمكننا الاستفادة من نجاح المنهجية النسوية فى فهم الموضوعات الخاصة بالذميين لنتوسع فى هذا الاستخدام فنذهب به إلى خارج نطاق النقد الاجتماعى اللغوى الذى ناقشناه آنف، واستخدام نفس هذه المنهجية لتحليل الذميين باعتبارهم صنفا اجتماعيا وسياسيا.

لقد استخدم النوع كمحور رئيس فى التعبير عن القوة؛ فترى جوان والاش سكوت، على سبيل المثال، أن القراءة النقدية للطروحات الثقافية توضح أن الفرق فى النوع هو وسيلة أساسية للتعبير عن التماين، وخلق المعانى، والتعبير عن القوة. وبالرغم من اعترافها بأن فهناك فروق أخرى خدمت نفس الأهداف، فإنها تقترح أن النوع قد لعب دورا محوريا فى التعبير عن القوة، سواء أكان ذلك فى التعاليم اليهودية المسيحية أو فى التعاليم الإسلامية (Scott 1988, 44-45)

وقد رد على بعض القراءات النقدية المماثلة للمنتجات الثقافية أولئك الذين اعتبروا أن الفارق فى النوع ليس بناء اجتماعيا ولكنه يضرب بجذوره فى نظام الطبيعة نفسها (Scott 1988, 60). إن فكرة إرجاع الفوارق السياسية والاجتماعية إلى الطبيعة – وهى ممارسة يلجأ فيها إلى الدين أو العلم لتوفير أقوى الحجج – ليست قاصرة على التفرقة النوعية فقط . إن مصداقية أى تمييز اجتماعى سواء أكان دينيا أو نوعيا أو سلاليا أو حتى اقتصاديا تتوقف على تحويل الفوارق المتعمدة (اجتماعية البناء) إلى فوارق طبيعية. وهذا التحويل ومدلولاته الاجتماعية يجب ألا يعترف به حيث أن ذلك سوف ينتقص من كونها ناموسا. وليس بمستغرب إذن أن تحاول الدراسات التى ركزت على تاريخ النوع والذميين فى الشرق الأوسط أن تشرح ناموسية أوضاع النساء وغير المسلمين من خلال تركيز منهجى مواز يرى فى الشريعة جوهر النظام. وفى ضوء ذلك تفسر أوضاع كلا الفريقين اعتمادا على نظام ثابت استحالت تصنيفاته الدينية فواصلا اجتماعية وسياسية فى كل اتجاه وغير قابلة للاختراق. وكما توضح هذه الدراسة فإن هذا النهج نهج إشكالى.

هناك موضوع آخر ذو صلة أيضا، يمكن أن نطلق عليه صراع الأسطورة فى مواجهة الواقع. فمؤرخو النوع على سبيل المثال يذكرون أن هناك فارقا بين الطرح الثقافى للنساء والتنظيم الفعلى للعلاقات بين الجنسين والأنشطة الاجتماعية المتعلقة بهما (Ortner and Whitehead 1981, 10). ويهتم مؤرخو المجتمعات الذمية فى الشرق الأوسط بموضوعات مشابهة؛ بيد أنهم على خلاف مؤرخى النوع مشوشين بطرفى النقيض الأسطوريين لليوتوبيا والديستوبيا اللذين يكتنفان أوضاع الذميين (Mark R. Cohen 1991). فالمؤرخون الذين يناقشون هذا الموضوع عادة ما يقابلــــون النظريـــة بالتطبيق والأيديولوجى بالحقائق القاسية للحياة الاجتماعية، وفى كلا الحالين يتمايز بين النصوص التى تحتاج أن يماط عنها اللثام والوقائع التاريخية التى تتحدث عن نفسها.

ولكن الوقائع لا تتحدث عن نفسها، كما أنها لا تمثل صورا ملموسة للأفكار المجردة عن التمييز مقولبة فى تصنيفات من النظم القانونية. فالوقائع تحدث فى سياق اجتماعى ملموس مثلها فى ذلك مثل النصوص التى تأتينا تلك الوقائع من خلالها. والمؤرخ الذى يبتغى الحقائق الموضوعية من خلال النصوص الواضحة فقط عادة ما يجد فى طريقه السياق الاجتماعى الذى يتميز بالتعقيد، وتعدد الأبعاد، وكونه عرضة للتراكمات، مثله فى ذلك تماما مثل لغة النصوص التى توصلها. وقد اقترحت المؤرخة دومينيك لاكابارا أن التمييز الدقيق بين النص والسياق هو موضوع إشكالى فهى تقول أن النص عبارة عن (موقع يتبارز فيه خطابان متصارعان ... كقوى لغوية اجتماعية) (La Capara 1982, 49-50; Lacapara 1983, 312).

وتعكس السجلات بصدق طرحا ثقافيا أوسع للقوة، وذلك لما لها من طبيعة شبه رسمية؛ بالإضافة إلى ذلك المنطق الداخلى الذى يحكم المرامى الأيديولوجية الثابتة للمعانى وسياق الحياة اليومية بما فيها من صراعات. وتعتبر نصوص سجلات دمشق من زاوية ما مجالا معقدا لما تعكسه من نظام ليس بالبسيط ولا بالشفاف. وتتنافس فى السجلات عدة متطلبات مثل القانون، وسلامة التوثيق المكتوب، والتزامات الإدارة المدنية السياسية، والمتطلبات العملية للحياة اليومية؛ وبذلك نجدها قد سمحت للأصوات المعارضة للذميين والنساء بكسر رتابة المنظور القانونى وإبراز الفوارق النصية والإيحاء بقوة بالخطوط العامة للنظام الهرمى الذى رسم فيه الدين، وليس النوع، المعالم الرئيسية للفوارق والقوى. غير أن هذه الخطوط العريضة تحتاج إلى محتوى مفصل من الحياة الاقتصادية الاجتماعية والقانونية ليزيدها تحديدا. تلك المحتويات هى التى تشكل مادة السجلات (ومصادر أخرى) إذا ما تناولناها بوصفها وثيقة وليس نصا.

إن صلاحية تطبيق منهج النوع على المسائل الذمية اللغوية والاجتماعية والسياسية يوقعنا فى حيرة كبيرة: فبينما يوضح استبدال النوع بالدين الجذور الاجتماعية للنوع وعبثية رد أصوله لنظام الطبيعة، نجد أن الطابع الفضفاض للتصنيفات المنهجية للنقد النسوى تدل على أن النوع هو واحد فقط من عدة محاور ممكنة يمكن أن تعرف من خلالها المجالات الاجتماعية والنصية المتداخلة. فى هذا السياق يمكن أن تستفيد مسائل الأوضاع من اتجاهات نظرية راسخة؛ ونعنى بذلك المنهج التاريخى الدقيق الذى يمكن من تحديد الأوضاع النسبية واستخدام التصنيفات التى تعطى معان أدق فى المجالات الاجتماعية واضحة المعالم. تلك التصنيفات مثل مفهوم بورديو لرأس المال يمكن أن تمكن المؤرخين من طرح العالم الاجتماعى كمساحة مركبة تصبح الأوضاع فيها وظيفة للأفراد فى اكتسابهم للقوة – رأس المال الدينى، النوعى، الاقتصادى أو الثقافى – فى عملية تبقى دائمة تاريخية وملموسة (Bourdieu, 1991, 229-30).

إن هذه الدعوة للعودة إلى الاعتبارات التى تضع أوامر الشريعة وقواعد التصنيف فى المرتبة الأولى من الأهمية والتى تحتل مكانا فى أجندة دعاة حقوق المرأة والساسة من الشيوعيين لا تعنى أقل – ولا أكثر فى هذه الحالة – من العودة إلى تأريخ اجتماعى متكامل للشرق الأوسط.

ملاحظات حول الأحوال الشخصية
عند الأقباط فى العصر الحديث

د. محمد عفيفى

منذ مطلع العصر الإسلامى بدأت المؤثرات الإسلامية تلعب دوراً هاماً فى الأحوال الشخصية عند الأقباط. ولم يكن هذا بالأمر الهين، حيث كانت تحيط به الكثير من العقبات والمحاذير. ويأتى على رأس هذا التباين الحاد بين الأساس النظرى للأحوال الشخصية فى المسيحية والإسلام. ولما كان الزواج هو حجر الأساس فى نظام الأحوال الشخصية، لأنه الأساس القانونى الذى يترتب عليه جميع المظاهر الأخرى المرتبطة بالأحوال الشخصية، فإنه من الأهمية بمكان بيان مدى التباين الحاد بين مفهوم الزواج فى المسيحية والإسلام.

الزواج فى المسيحية سر من الأسرار المقدسة ويرتبط ارتباطا وثيقا بالطقوس الدينية المصاحبة له. ويقوم الزواج فى المسيحية استناداً إلى فكرة «الجسد الواحد»، حيث يذكر المسيح عند الاتحاد الأبدى بين الزوجين «ليس بعد اثنين بل جسد واحد، فالذى جمعه الله لايفرقه إنسان». ويشبه القديس بولس اتحاد المسيح بالكنيسة باتحاد الزوجين، وأن كلاهما من الأسرار العظيمة فى المسيحية.

من هنا يتميز الزواج فى المسيحية بأنه ارتباط جسدى بين الزوجين لاتنفصم عراه بالطلاق. فالمسيحية لاتعترف بنظرية العقد فى الزواج التى تبيح لأحد أطرافه، سواء الزوج أو الزوجة، بفسخ العقد. من هنا لاتعرف المسيحية الطلاق ولاتعترف به إذا وقع بين زوجين. وتستند الكنيسة فى ذلك إلى قول المسيح فى عظة الجبل «وأما أنا فأقول لكم أن من طلق امرأته إلا لعلة الزنا يجعلها تزنى، ومن تزوج مطلقة فإنه يزنى».

وتسمح الكنيسة القبطية بالتطليق بين الزوجين لبعض الأسباب الخاصة. وهناك فرق بين الطلاق والتطليق. فالطلاق يحدث بمشيئة أحد طرفى الزواج مباشرة، أما التطليق فيحدث بناءً على طلب أحد طرفى الزواج ذلك من السلطة الكنسية، التى تنظر فى الأمر وتجيزه فى حالات معينة محددة.

ولاتعترف المسيحية أيضاً بتعدد الزوجات بناءً على الطبيعة المقدسة للزواج. فالمسيحى له زوجة واحدة لاتشاركها أخرى فراش الزوجية. وإذا فرض وتزوج مسيحى

بأخرى -زواجاً غير دينى- فالكنيسة تعتبر هذا الزواج زنا، ولاتعترف إلا بالزوجة الأولى. كما تحرم المسيحية التسرى بالجوارى على عكس الإسلام الذى يعترف به ويضع له إطاراً قانونياً، وتنظر المسيحية إلى التسرى بالجوارى- كما هو الحال مع تعددالزوجات- إلى أنه زنا يفقد الزواج قدسيته. من هنا يتضح لنا مدى التباين الواضح بين أسس الأحوال الشخصية فى المسيحية والإسلام، مما سيؤدى إلى حدوث بعض المشاكل والأزمات من جراء تسرب بعض المؤثرات الإسلامية إلى ممارسات الأحوال الشخصية عند الأقباط، لاسيما مع تحولهم إلى أقلية فى وسط المجتمع الإسلامى فى مصر.

وتبرز لنا وثائق المحكمة الشرعية فى العصر العثمانى ظاهرة فى غاية الأهمية بالنسبة للزواج عند الأقباط، وهى تسجيل الأقباط عقود زواجهم أمام قضاة المسلمين. وتأتى أهمية دراسة هذه الظاهرة من كون الزواج فى المسيحية سراً من الأسرار المقدسة التى يجب أن تجرى طقوسها فى الكنيسة وعلى يد رجل دين ويتم تسجيل الزواج فى سجلات تحفظ فى الكنيسة. وليس لدينا مايثبت إجراء طقوس هذه الزيجات وتسجيلها فى الكنيسة ثم إعادة تسجيلها مرة أخرى فى المحاكم الشرعية.

والأمر لا يمكن قبوله بهذه البساطة لأن عقود زواج الأقباط التى تسجل فى المحاكم الشرعية تبرم حسب الشريعة الإسلامية. ويرجع ذلك إلى أن القاعدة فى الفقه الإسلامى أنه إذا لجأ أهل الذمة إلى قاض مسلم، فهو يحكم بينهم بالشريعة الإسلامية، وعلى حكم مذهبه الفقهى. لذلك نجد فى بعض عقود زواج الأقباط المسجلة فى المحاكم الشرعية أن هذا العقد أبرم «بعد أن رضيت الزوجة المذكورة بأحكام المسلمين فى ذلك على دينهم على الكتاب والسنة». وبالفعل فإن عقود زواج الأقباط فى المحاكم الشرعية تعد مخالفة خطيرة للتعاليم المسيحية.

ومن العسير تفسير ظاهرة تسجيل بعض الأقباط عقود زواجهم فى المحاكم الشرعية بأن الشريعة الإسلامية تنظم أمور الزواج بصورة أدق منها فى المسيحية. فهناك العديد من التشريعات المنظمة للزواج فى المسيحية. فهى وإن كانت ديانة تبتل إلا أنها تشجع على الزواج.

ويطرح الرحالة الأب الكاثوليكى جونزاليس تفسيراً مقبولاً -من وجهة نظرنا- لهذه الظاهرة. فيذكر أن الأقباط يقيمون زيجاتهم دائماً فى الكنيسة، ومع ذلك يتزوج بعض الأقباط أمام القاضى على نمط المسلمين حتى يتمتعوا بالحق فى الطلاق عندما يريدون ذلك. ويضيف جونزاليس أن بعض الأجانب الكاثوليك قد مارس الزواج والطلاق أمام القاضى فى مصر.

ونضيف إلى التفسير السابق لزواج الأقباط أمام القاضي حسب الشريعة الإسلامية، أن الزواج فى هذه الشريعة عقد بين طرفين، ومن حق أى من الطرفين أن يضيف إلى هذا العقد بعض الشروط لتصبح ملزمة طالما وافق عليها الطرف الآخر. من هنا نلاحظ إضافة شروط خاصة فى بعض عقود زواج الأقباط أمام المحاكم الشرعية. فقد أخذ أحد الأزواج الأقباط على نفسه شرطاً بطلب من زوجته «أنه متى جمع زوجته التى فى عصمته مع زوجة غيرها بنفسه أو بوكيله أو تركها مدة ثلاثين يوما متوالية بلا نفقة ولامنفق شرعيين، أو ضربها ضرباً مبرحاً يظهر أثره على جسدها فى غيظ، وثبت ذلك عليه وأبرأت ذمته -زوجته- من ربع قرش مما تستحقه بذمته تكون حين ذاك طالقا طلقة واحدة تملك بها نفسها». أو أن يأخذ الزوج على نفسه برضاء زوجته «بأنه متى سافر بها من مصر المحروسة إلى غيرها من الجهات بغير رضا أهلها، وثبت عليه ذلك أو شئ منه، وأبرأت ذمته زوجته المذكورة من ربع دينار من صداقها عليه تكون حين ذاك طالقاً طلقةً واحدةً تملك بها نفسها».

وهكذا عمل بعض الأقباط على الاستفادة من طبيعة العقد فى الزواج على الشريعة الإسلامية، لأن الزواج فى المسيحية لايصح أن يكون عقدا لمخالفة ذلك للتعاليم المسيحية، فهو شكل قانونى وعلاقة أبدية وسر من الأسرار المقدسة.

على أية حال فإن عقود زواج الأقباط المسجلة فى المحاكم الشرعية توضح لنا أن هذه الظاهرة قد شملت معظم الشرائح الاجتماعية للأقباط. إذ لدينا عقود زواج خاصة بالمباشرين الأقباط (كبار الموظفين الماليين)، وهم صفوة الأقباط اقتصادياً واجتماعياً. وهناك عقود خاصة بالصاغة والتجار والحرفيين، مثل النساجين والنجارين وغيرهم. لكن هذا الأمر لايدعونا إلى القول بأن الأقباط قد تركوا شريعتهم وطقوسهم إلى الشريعة الإسلامية. فعقود الزواج وإن شملت معظم الشرائح الاجتماعية للأقباط، إلا أنها لاتنسحب على الأقباط جميعهم، ولم تشكل ظاهرة غالبة بحيث تطغى على الشخصية القبطية. ومع ذلك فهى تمثل تحدياً خطيراً لسلطة الكنيسة القبطية على رعاياها.

واستكمالاً لهذا الموضوع ينبغى الإشارة إلى مسألة مهمة وحساسة وهى الزواج المختلط بين المسلمين والأقباط، وهى زيجات مثيرة للقلاقل فى الغالب. ويحدثنا الاسقف ايسذورس بأن من شهداء الأقباط فى القرن السادس عشر الميلادى مار جرجس المزاحم، وهو ابن للشيخ المسلم جامع العطوى، أنجبه من امرأة قبطية. ووفقاً للشريعة الإسلامية فإن ثمرة زواج المسلم من ذمية تكون ذرية مسلمة. ولكن مار جرجس المزاحم أنكر الإسلام وتحول إلى المسيحية. وهنا تباينت وجهات النظر الإسلامية والقبطية

حوله. فقد اعتبر المسلمون مار جرجس مرتداً عن الإسلام وطبقت عليه أحكام الردة، ونظر الأقباط إليه على أنه شهيد نال أكليل الشهادة.

وقد نتج عن تحول بعض الأقباط إلى الإسلام أوضاع مختلفة داخل الأسرة القبطية. فقد تحول إبراهيم بن عبدالله إلى الإسلام بينما بقيت زوجته عز ابنة صليب على المسيحية وبقيت على ذمته. وهكذا أصبح الزوج مسلماً، والشريعة الإسلامية تبيح للمسلم الزواج من ذمية، وبالتالى بقاء الزوجة الذمية فى عصمة زوجها الذى تحول إلى الإسلام. وترى المسيحية أن تحول أحد الزوجين عن المسيحية يبيح للطرف الثانى طلب التطليق. ويتعطل هذا الأمر نتيجة مخالفته للشريعة الإسلامية.

الطلاق بين الأقباط على حسب الشريعة الإسلامية:

من أهم الظواهر الاجتماعية فى الأحوال الشخصية عند الأقباط فى العصر العثمانى ظاهرة الطلاق. فكما ذكرنا من قبل تبيح الكنيسة القبطية التطليق وتحرم الطلاق. ومع ذلك فقد مارس بعض الأقباط الطلاق أمام القاضى المسلم مثلما مارسوا الزواج من قبل. من هنا شهدت سجلات المحاكم الشرعية العديد من عقود الطلاق أمام القاضى وفقاً للشريعة الإسلامية التى تبيح للزوج أن يطلق زوجته، وتبيح للزوجة طلب الطلاق من زوجها، وللزوج الحق -طالما كانت العصمة فى يديه- فى إجابتها إلى طلبها أو الرفض.

والواقع أن ممارسة بعض الأقباط الطلاق ظاهرة غير مستحدثة فى العصر العثمانى، وإنما تعود إلى ما قبل ذلك بمئات السنين، حيث ترجع المصادر القبطية بدعة الطلاق بين الأقباط إلى القرن السابع الميلادى، القرن الأول الهجرى. ولكن تضن علينا هذه المصادر- وأيضا المصادر الإسلامية- بعد ذلك بالتفاصيل عن هذه الظاهرة.

وعلى العكس من ذلك تمدنا سجلات المحاكم الشرعية فى العصر العثمانى بالعديد من الوثائق الهامة فى هذا الشأن. وتوضح لنا عقود طلاق الأقباط أمام المحاكم الشرعية انتماء ممارسى الطلاق إلى جميع الفئات الاجتماعية للأقباط، وأن هؤلاء الأقباط قد مارسوا أنواع الطلاق المختلفة حسب الشريعة الإسلامية، حيث وجدنا حالات طلاق «طلقة أولى» و«طلقة ثانية» وأيضاً «طلاق بائن» لارجعة فيه. كما استخدم بعض الأقباط حقه فى رد مطلقته إلى عضمته مرة أخرى.

والحق أن الطلاق قد ترك آثارا واضحة على مدى تماسك الأسرة القبطية.حيث وجدنا من ضمن عينة وثائق الطلاق التى أطلعنا عليها حالة طلاق بين أبناء عمومة، وأربع حالات فى أسر لديها أطفال رضع، وحالتان لزوجات حوامل، وحالة طلاق قبل أن

يدخل الزوج بزوجته، وحالة لأسرة لديها ابنة، وإحدى عشر حالة لم يذكر فيها أولاد. وترتب على ذلك تطبيق الشريعة الإسلامية من حيث نفقة الزوجة الحامل ونفقة الرضيع وغيرها من هذه الأحكام.

وفى رأينا أنه ينبغى علينا ألا نتوسع فى تفسير مسألة الطلاق عند الأقباط. فالاسترسال فى تفسير ذلك يعنى أن التأثير الإسلامى قد طغى على الشخصية القبطية إلى حد كبير. ومع ذلك ينبغى ألا نهون من أمر الطلاق الذى استشرى بين قطاعات متعددة من الأقباط وعلى مدى فترات زمنية طويلة، وكان له تأثير على ترابط الأسرة القبطية. والأهم من ذلك أن الطلاق يعد مخالفة سافرة للشريعة المسيحية، وتحديا خطيرا لسلطة الكنيسة القبطية، مما حفز الكنيسة على الدفاع عن الشريعة المسيحية والشخصية القبطية. من هنا أصدر البابا مرقس منشوراً كنسياً ليقرأ على الأقباط فى الكنائس «لمن ارتكب المعاصى ويطلقون نساءهم بغير سبب». مما يوضح مدى إدراك الكنيسة القبطية لخطورة هذه الظاهرة على المجتمع القبطى.

على أية حال لم تقتصر ظاهرة الطلاق أمام القاضى المسلم وفى المحاكم الشرعية على الأقباط وحدهم، بل مارسها بعض عناصر الأقليات الدينية الأخرى. فشاهدنا حالات طلاق بين أرمن، وطلاق بين أجانب، وطلاق بين زوج من البنادقة وزوجة قبطية، وطلاق بين أحد الروم الأثوذكس وقبطية، فضلاً عن وقوع العديد من حالات الطلاق بين اليهود وفقاً للشريعة الإسلامية وأمام المحاكم الشرعية. ويوضح هذا الأمر مدى تأثر الأقليات فى المجتمع الإسلامى بنمط حياة الأغلبية. وإن كنا لانهمل أيضاً عامل المصلحة عند من مارسوا الطلاق، فهم قد أخذوا من الشريعة الإسلامية مايتفق مع مصالحهم دون أن يحمل ذلك فى طياته تقبلهم لهذه الشريعة ذاتها.

ولم يقتصر أمر التأثير الإسلامى على الزواج أو الطلاق فقط وإنما امتد لمسألة هامة وخطيرة، وهى تعدد الزوجات عند الأقباط، وهو الأمر الذى ترفضه الكنيسة القبطية رفضاً باتاً. وتعطينا وثائق المحاكم الشرعية، وبصفة خاصة وثائق التركات أمثلة عديدة على ممارسة تعدد الزوجات بين كبار الموظفين والتجار من الأقباط وأيضاً اليهود. وفى الحقيقة نستطيع القول إن تعدد الزوجات كان منتشراً إلى حد ما بين صفوف أثرياء الأقباط واليهود لأسباب تتعلق بالثراء والرفاهية وتقليد ذويهم من أثرياء المسلمين.

والواقع أن تعدد الزوجات كان من أهم البدع التى تركت آثاراً هامة على المجتمع القبطى فى العصر العثمانى. ونتيجة لانتشار تعدد الزوجات بين الأقباط، بحث أنصاره عن مبرر أيديولوجى بعيدا عن الشريعة الإسلامية، حتى يضفوا مبرراً شرعياً

على ممارستهم. من هنا ظهرت بدعة جديدة فى أوساط الأقباط فى العصر العثمانى. حيث خرج أسقف دمياط على الإجماع القبطى وصرح بأنه وفقا للعهد القديم فإن المسيحية لايمكن أن تحرم تعدد الزوجات. وتساءل الناس لماذا يحرم العهد الجديد تعدد الزوجات، إذا كان العهد القديم قد سمح بذلك من قبل، وإذا كان المسيح قد جاء مكملاً وليس مبطلاً للعهد القديم. وهكذا وجد الممارسون لتعدد الزوجات ظهيراً فكرياً لهم فى مواجهة الموقف الرسمى للكنيسة بالتحريم. مما أدى إلى حدوث انشقاق خطير عانت منه الكنيسة القبطية فى أيام البابا مرقس الخامس فى القرن السابع عشر.

وتصاعدت حدة الأمور عندما بدأ أسقف دمياط الدعاية لموقفه بإلقاء المواعظ التى تخدم وجهة نظره. وقد حاولت الكنيسة معالجة الأمر فلجأت إلى سياسة اللين، وحاولت إرجاع الأسقف إلى الكنيسة، ولكنه رفض فاضطر البابا إلى إصدار قرار الحرمان ضده وقطعه من الكنيسة.

ولم تنته المسألة عند هذا الحد بل تفاقم الأمر، حيث طلب أنصار تعدد الزوجات من الدولة عزل البابا لأنه يحرم تعدد الزوجات، وهو الأمر الذى تبيحه -من وجهة نظرهم- المسيحية. ولما كان الإسلام يبيح تعدد الزوجات، أيدت الدولة أنصار تعدد الزوجات، لاسيما أن بعضهم كان من كبار الموظفين الأقباط المقربين لأولى الأمر. فقامت الدولة بعزل البابا مرقس الخامس ونفى إلى الدير فى الصحراء.

ونصب أنصار تعدد الزوجات أحد الرهبان المؤيدين لهم بابا جديداً. وكان هذا الحدث فى حقيقة الأمر حدثاً من الأحداث الفريدة فى التاريخ القبطى، حيث نجد اثنين من البابوات مرة واحدة، الأول اختير بواسطة جموع الأقباط، والآخر من خلال الدولة والمنشقين من الأقباط. وهكذا أحدث تعدد الزوجات انقساما حاداً داخل المجتمع القبطى بل وفى صفوف الكنيسة القبطية ذاتها.

إلا أن الأمر لم يستمر طويلاً فمع تغير أولى الأمر فى مصر آنذاك، فقد أنصار تعدد الزوجات علاقاتهم الوثيقة بالإدارة وتبدلت الأحوال. ولم يجد البابا الحكومى نصيرا، فترك كرسيه وعاد إلى عمله الديرى. ومع هدوء الأحوال عاد البابا مرقس الخامس مرة أخرى إلى كرسى البابوية، لتنهى بذلك قصة أكبر انشقاق عرفته الكنيسة القبطية فى العصر العثمانى حتى القرن الثامن عشر. وقد ترك هذا الانشقاق ذكريات أليمة حول مفهوم وحدة الكنيسة.

من ناحية أخرى يعتبر التسرى بالجوارى من المؤثرات الإسلامية على ممارسات الأحوال الشخصية للأقباط. حيث انتشر التسرى بالجوارى بين أثرياء الأقباط كلون من ألوان الترف وتشبها بذويهم من أثرياء المسلمين. وقد اعترضت الكنيسة القبطية

اعـتـراضـا حـادا على هذه المـمـارسـات نظرا لما تشكله من خطر على مـفـهـوم الزواج المسيحى الذى هو اتحاد رجل واحد بامرأة واحدة طيلة العمر. من هنا كانت المسيحية تنظر إلى التسـرى بالجوارى على أنه زنا يفصـم عـرى الزواج، بينمـا اعـتـرف الإسـلام بالتسرى بالجوارى ووضـع له إطارا شرعيا منظما لشئونه. ولم تـدخر الكنيسة القبطية جـهـدا فى مناوئة هذه الظاهرة الخطيرة والحد من انتشـارها بين أثرياء القبط الذين استمر بعضهم فى التسرى بالجوارى ضاربا عرض الحائط بكل تحذيرات الكنيسة.

والخطير فى هذا الشأن ماترويه لنا المصادر القبطية من ذهاب البابا يوحنا ١٥ فى زيارة إلى مدينة أبنوب بالصعيد، ونزوله ضيفا على أثريائها الأقباط. إلا أنه سرعان ما اكتشف ممارسة هذا الثرى للتسرى فنهاه عن ذلك ووبخه فى بلدته. ويبدو أن هذا الثرى أحس أن الأمر بمثابة إهانة له فى وسط مجتمعه الصغير، فدس السم للبابا فى الطعام، فلقى البابا مصرعه عند خروجه من المدينة. وهكذا دفع أحد البابوات حياته ثمنا لدفاعه عن التعاليم المسيحية ومبادئ الكنيسة القبطية فى مكافحة التسرى.

وبمجئ القرن التـاسـع عـشر، ومع انتـشـار التـحـديث فى شـتـى جـوانب الحـيـاة المصـرية، كـان من الطبـيـعى أن تدخل الكنيـسـة القـبطيـة فى طور هـام من النهـضـة الشـاملة، وتزايد حـجم دورها المؤثر داخل المجـتـمع القبطى، لكن رياح التـحـديث التى اهـتـزت لهـا مـصـر منذ القـرن التـاسع عشـر، وطيلة النص الأول من القـرن العشـرين، سـتعيد طرح مسـألة الأحوال الشـخصية، سـواء للمسلمين أو الأقباط. وسـتأخذ هذه المشكلة أبعادا جديدة وصورا جديدة.

ولعل من أهـم مشـاكل الأحوال الشـخصية للأقباط فى العصـر الليبرالى مشكلة الطلاق وتحريم الكنيسـة القبطية له، وسمـاحـهـا بالتطليق فى ظروف خـاصـة وبتصـريح منها. ولدينا العديد من قضايا الطلاق فى المجتمع القبطى تبرز لنا عظم هذه المشكلة.

ففـى عام١٩١٥ تحدث الرأى العـام المصـرى عن مسـألة أحد الأقبـاط، رفعت عليه زوجته قضـية «لتبديده أمـوال الأسـرة بشكل مزرى. وحتى يهرب الزوج من هذا المأزق، اعتنق الدين الإسـلامى، حتى يكتسب الحق فى طلاق زوجتـه على الشـريعة الإسلامـيـة، وبذلك تسقط القضـية التى رفعتها زوجته ضده، لأنها بهذا الشكل تصبح مطلقته، وليس لهـا الحق فى رفع قضـية «حجر» ضـده. وهكذا كان حق الطلاق سببا فى اعتناق هذا الرجل الإسلام، ممـا أثار عليه الرأى العـام، لأن البـعض رأى فى هذا التـصـرف تلاعب بالأديان لتحقيق مصـالح خاصة.

وإذا كان بعض الأقبـاط قد اعـتنق الإسـلام ليكتسب حق الطلاق، فإن البـعض الآخر لم يجد حاجة إلى ذلك، ولجأ إلى الحيلة القديمة وهى اللجوء إلى المحاكم الشرعية

الإسلامية طالبا الطلاق، لأن القاضى المسلم فى هذه الحالة يحكم بالطلاق وفقا للشريعة الإسلامية. وقد ثارت الصحافة القبطية فى مطلع عام١٩٥٢ ثورة عارمة عندما لجأ أحد الأقباط إلى المحكمة الشرعية بالفيوم طالبا طلاق زوجته، مع أن عقد الزواج كان على الشريعة المسيحية. وكان فى نية المحكمة الشرعية الحكم بالطلاق، وفقا للقاعدة الفقهية الشهيرة، فإذا لجأ أهل الذمة إلى القاضى المسلم عليه أن يحكم بالشريعة الإسلامية، إلا أن الصحافة القبطية شنت حملة حامية الوطيس على المحكمة الشرعية، ورأت أن تصرفها السابق «يهدم العائلة القبطية، ويكره الأقباط على أن يدينوا بالشريعة الإسلامية «وطالبت الصحافة القبطية بضرورة تدخل الدولة فى هذا الشأن «ألسنا بحاجة إلى حماية العائلة القبطية من هذا العبث».

ولم يقتصر المطالبون بتدخل الدولة فى الأحوال الشخصية للأقباط على أنصار تحريم الطلاق وحدهم، حيث طالب أنصار حرية الطلاق بتدخل الدولة أيضاً لنصرتهم على الأصوليين الأقباط والكنيسة التى تحرم الطلاق. فقد وجدنا فى محفوظات القصر الملكى فى عابدين تقريراً مرفوعاً إلى الملك فاروق فى عام١٩٤١ بناءا على شكوى أحد الأقباط من أن بعض القساوسة ورؤساء الدين يبيحون الطلاق للأزواج القادرين على دفع رشاوى باهظة، أما الفقراء فلاينظر فى طلبهم، بينما قد تكون لديهم أسباب قوية تدعوهم إلى طلب الطلاق. وقد تذمر أنصار الطلاق من هذا الأمر ومن قوانين أحكام المجلس الملى القبطى الذى ينظم الأحوال الشخصية للأقباط. ويطالب هؤلاء بتدخل الدولة والتصريح لهم بالطلاق «كما ينص الدين الإسلامى الحنيف». والأخطر من ذلك أن التقرير يقترح إلغاء المجلس الملى القبطى، وأن تقيم الدولة مكانه هيئة جديدة على مثال «المحاكم الشرعية».

وأدانت بعض الصحف القبطية الدور الإشرافى الذى تقوم به الكنيسة فى تنظيم الأحوال الشخصية، وآثارت الشكوك -بصفة خاصة- حول قضايا الطلاق، وانتشار الرشوة والفساد فى هذا الشأن. حيث رأى بعض الأقباط أن محامى البطريركية بما له من نفوذ يستطيع أن يستصدر أحكام الطلاق سريعا مقابل مبالغ طائلة.

ولم يقتصر أمر التشهير على محامى البطريركية وإنما طاول أيضا كبار رجال الدين. حيث ذكرت مجلة المنارة المصرية المناهضة للبطريركية، أن أحد المطارنة طلق رجل يناهز السبعين من عمره من زوجته، ولم يرسل حكم الطلاق إلى المجلس الملى العام للتصديق عليه، وأخفى دوسيه القضية عنده، ثم قام بتزويج الرجل من شابه صغيرة. ورأت المجلة أن هذا التصرف يوقع المطران تحت طائلة قانون العقوبات، ويترتب عليه أيضا بطلان الزواج الثانى، وبالتالى عدم شرعية الأبناء المولودين منه، كما

أشارت إلى أن ذلك دليلا على ضعف سلطة المجلس الملى والعام والاستهتار بقوانينه.

وقد حاولت الدولة من جانبها التدخل فى عام١٩٤٦ لتعديل الأحوال الشخصية للأقباط فى إطار المخطط الشامل لها فى تطوير قوانين الأحوال الشخصية للمصريين مسلمين ومسيحيين على السواء. وبصرف النظر عن المضمون القانونى لهذا التطوير، فإن مايهمنا الآن هو رد الفعل القبطى تجاه هذا الأمر.

فى واقع الأمر توالت برقيات الأقباط المناهضين لهذا التطوير على القصر الملكى. ومن متابعتنا لهذا السيل من البرقيات نستطيع القول إنها جاءت من شتى أنحاء مصر، من القاهرة والأقاليم. كما ينبغى التنويه بأن من تزعم حركة المعارضة كانوا آنذاك فى سن الشباب، وسيصبح معظمهم من ألمع الشخصيات القبطية الدينية والعلمانية بعد ذلك، مثل وهيب عطا الله، سعد عزيز، سليمان نسيم.

ونظرا لحدة نبرة البرقيات السابقة وتعبيرها عما يعتمل فى نفوس الأقباط تجاه هذا الشأن، سنذكر هنا أهم الاعتراضات التى ساقتها هذه البرقيات، حيث رأى هؤلاء أن هذا التطوير فى الأحوال الشخصية للأقباط سوف يهدم «صميم عقائدهم الدينية» وأنه «يعتبر تهجما على أسس الإيمان وجرح دامى لكرامتنا الدينية، ومعول لهدم كياننا العائلى». وحتى لايسحب اختصاص الأحوال الشخصية من يد الكنيسة لصالح الدولة، رأى هؤلاء أن هذا التطوير «يمس جوهر الإيمان وعقيدة الكنيسة التى تتعلق بها قلوبهم» كما طلب هؤلاء تدخل الملك ضد الحكومة لسحب هذه التشريعات «يلتمسون من جلالة الملك المفدى أن يعمل على منع إصدار هذا القانون مراعاة لكرامة وشعور الشعب القبطى الأمين للعرش».

من ناحية أخرى أدى الزواج المختلط والمستهجن بين مسلمين وقبطيات إلى نشوء مشكلات عديدة حتى فى العهد الليبرالى، أى النصف الأول من القرن العشرين. وتزداد حدة المشكلة فى الصعيد حيث التزايد النسبى لأعداد الأقباط، وأيضا حيث تختلط الحمية الدينية بالشرف والعار. ولدينا مثال حى على هذا الأمر. ففى دير مواس بعد مصر تزوج أحد المسلمين ويبلغ من العمر ستون عاما، وهو أيضا ابن عم شيخ خفراء الناحية من فتاة مسيحية بدون رضاء أهلها. فأرسل هؤلاء شكوى إلى القصر الملكى فى القاهرة، بأن هذا الرجل قد تزوج من هذه الفتاة القاصرة بعد تزويره لشهادة التسنين حتى يسمح له القانون بالزواج منها، دون مشورة أهلها.

وتذكر الشكوى أن الرجل هرب بالفتاة إلى أسيوط حيث أجبرها على إشهار إسلامها وعقد عليها القران بموجب شهادة التسنين، ثم عاد بها إلى بيته، مما أثار الزوابع فى القرية. وتبادلت أطراف القضية التهديد بالقتل وتكتل مسلمى القرية مع

الزوج، بينما تكتل مسيحى القرية على اختلاف مذاهبهم الدينية مع أهل الفتاة. وأخذ رجال الدين المسيحى فى الناحية -على اختلاف مذاهبهم الدينية- على عاتقهم تصعيد الأمر إلى السلطات العليا. من هنا أرسل رعاة الكنيسة الكاثولكية، وكنيسة المثال الأمريكية، وكنيسة الله الأمريكية، وكنيسة الإصلاح، والكنيسة الإنجلية، وكنيسة الرسولية، برقية إلى الديوان الملكى فى هذا الشأن، معتبرين هذه القضية «تنكيلا بالمسيحية والمسيحيين»، وأنهم رجال الدين المسيحى، بصفتهم المسئولين عن حفظ كرامة رعايانا المسيحيين، نرفع احتجاجنا الصارخ إليكم ملتمسين سرعة التدخل قبل حدوث مالا يحمد عقباه».

ولم يقتصر إرسال البرقيات على رجال الدين فقط وإنما أرسل بعض كبار الأقباط برقية إلى الملك معترضين على هذه القضية، موضحين أنهم أصبحوا «فى حالة يرثى لها من الذل والمهانة والاحتقار، ونحن فى وطننا مواطنين كفل لنا الدستور حرية الدين والعبادة والمساواة، بينما نحن نعيش مستعبدين كأننا فى عصور الرق والاستعباد».

ونستطيع أن نتبين من المقتطفات السابقة مدى شدة نبرة الأقباط تجاه الدولة، فى مثل هذه القضايا الحساسة حيث يختلط الخاص بالعام، ومدى صراحة الخطاب السياسى القبطى هنا، وهو الخطاب المسكوت عنه غالبا، ولكن حساسية الموضوع، ومسألة الشرف فى الصعيد، تخرج مايعتمل فى نفوس الأقباط، وتبرز لنا عمق المسألة القبطية.

وإذا كانت حالات الزواج بين المسلمين وقبطيات تثير الأقباط غالبا، فإن الأمر ليس هكذا دائما. ففى بعض الأحيان تؤدى العواقب المترتبة على زواج مسلم من قبطية إلى ثورة الرأى العام الإسلامى فى مصر. ففى عام ١٩٤٩، أثارت الرأى العام قضية زوج مسلم وافق على تعميد بناته من زوجة مسيحية. فمن ناحية نظر الرأى العام الإسلامى فى مصر إلى هذا الأمر على أنه إهانة للكرامة الإسلامية، فضلا عن مخالفته للشريعة. من هنا عرض البعض القضية أمام المحكمة الشرعية متهما الأب بالردة والكفر والخروج على الإسلام. وبالفعل حكمت المحكمة بالردة على الأب، وأن البنات مسلمات، ولايجوز تحولهن إلى المسيحية. وعلى ذلك ثار الرأى العام المسيحى معترضا على حكم المحكمة الشرعية، معتبرا ذلك نصرة للإسلام على حساب المسيحية. وهكذا يتبين لنا أن الزواج المختلط بين مسلمين وقبطيات مثيرا للقلاقل دائما ومهيجا للرأى العام، ومحفزا على تورط الدولة فى المسألة الطائفية بين المسلمين والأقباط.

وإذا كان هذا هو الحال فى العصر الليبرالى، فإن مسألة الأحوال الشخصية عند الأقباط قد طرحت من جديد فى العصر الثورى، أى بعد ١٩٥٢. فعلى الرغم من

شهر العسل بين الدولة والكنيسة، والعلاقة الخاصة بين عبدالناصر وكيرلس، إلا أن مسألة الأحوال الشخصية قد طرحت من جديد فى إطار سياسة الدولة الرامية إلى أن تكون لها اليد الطولى على المصريين بكافة طوائفهم، وإلى التقليل من أهمية العامل الدينى لحساب العامل القومى.

من هنا خشى الأقباط من سياسة الدولة نحو تنظيم الأحوال الشخصية لكل من المسلمين والمسيحيين، مما دعى واحداً من أهم دعائم التقليدية فى الكنيسة القبطية، وهو البابا شنودة فى عام١٩٥٨ -وكان لايزال راهبا آنذاك- إلى تأليف كتابه الشهير «شريعة الزوجة الواحدة» ليعالج فيه مسألة الطلاق وتعدد الزوجات فى المسيحية، مشيرا إلى ضرورة احترام تعاليم المسيحية فى هذا الشأن، وسلطة الكنيسة فى تنظيم الأحوال الشخصية للأقباط.

واستجدت المشكلة من جديد فى عصر السادات، عندما لعبت السيدة جيهان السادات دورا هاما فى تعديل قوانين الأحوال الشخصية، فى إطار خطتها الرامية إلى إعطاء المزيد من الحقوق للمرأة المصرية فى هذا الشأن، وإضافة لمسة غريبة إلى قوانين الأحوال الشخصية. وبينما نجحت الدولة فى ذلك الأمر فيما يخص المسلمين، على الرغم من الاعتراضات الحادة التى ساقتها التيارات الإسلامية المحافظة على هذا التطوير، لم تفلح الدولة فى إحراز تقدم مماثلا على الناحية القبطية نظرا لاشتداد المعارضة القبطية، حيث اعترض البابا شنودة على ذلك بشدة، وأعاد طبع كتابه السابق من جديد مع بعض الإضافات والتعليقات، حتى وصلت طبعات الكتاب إلى ست طبعات. أضف إلى ذلك خوف الدولة من رفع الأقباط لشعار احترام الأقليات، ومدى الصدى الذى يمكن أن يكتسبه هذا الشعار فى تغيير صورة مصر الديمقراطية فى أنظار العالم الغربى، وهى الصورة التى كان السادات حريصا على عدم تشويهها بأى شكل من الأشكال. من هنا لم تحرز الدولة تقدما يذكر فى تطوير الأحوال الشخصية للأقباط، مثلما أحرزت على الجانب الإسلامى، مما يوحى بمدى عمق وأهمية هذه المشكلة، ليس على مستوى المجتمع القبطى فحسب، ولكن على مستوى مصر ووحدة التشريع أو تعدديته ونحن على مطلع القرن الواحد والعشرين.

تقييم

تعتبر مسألة الأحوال الشخصية من أعقد الأمور القبطية على مر العصور. ويرجع ذلك إلى العديد من الأمور بعضها أيديولوجى يتعلق بالعقيدة المسيحية نفسها، من حيث اختلاف موقف العهد الجديد من العهد القديم فى بعض أمور الأحوال الشخصية، وهى المشكلة التى استعرضناها من قبل. وبعضها خاص بالتاريخ القبطى

مثل الصراع بين الأكليروى والعلمانيين على إدارة شئون الأحوال الشخصية داخل الطائفة القبطية. وبعضها الآخر اجتماعى تاريخى يختص بتحول الأقباط إلى أقلية داخل المجتمع الإسلامى، وازدياد تسرب بعض المؤثرات الإسلامية إلى ممارسات الأحوال الشخصية عند بعض الأقباط، تغليبا لعامل المصلحة. يضاف إلى ذلك العامل السياسى حيث دخلت مسألة الأحوال الشخصية مجال الصراع بين الدولة والكنيسة، سواء أخذ ذلك صورة تدخل الدولة لصالح بعض كبار العلمانيين الأقباط ضد إشراف الكنيسة على الأحوال الشخصية، وفى مرحلة تالية تدخل الدولة فى العهد القومى لتأكيد سلطتها على التشريع فى مصر، حيث كانت مسألة الأحوال الشخصية من أسباب سوء الثقة المتبدل بين الكنيسة والدولة فى مصر.

يضاف إلى ذلك عامل المعاصرة، لاسيما مع ازدياد اختلاط الأقباط بالأوربيين والغربيين بوجه عام، وتطور ثم تحرر مسألة الأحوال الشخصية فى الغرب، مع عدم حدوث تطور يذكر على الجانب القبطى. وتزداد المشكلة تعقدا حيث ساعد ظهور الأصولية الإسلامية على ازدياد تقوقع الأقباط وسيطرة العناصر القبطية الأصولية على دفة الأمور داخل المجتمع القبطى، والتى اعتبرت مسألة الأحوال الشخصية، من أهم سمات الشخصية القبطية، وبالتالى أى تطور فيها اعتداء على هذه الشخصية.

وهكذا بينما كان القبطى يشهد تطور أساليب الحياة العصرية تجمدت مسألة الأحوال الشخصية عند مرحلة السلف وتراث الآباء. إن المطلع على التفاصيل اليومية لمسألة الأحوال الشخصية عند الأقباط يشهد مدى صعوبة المشكلة سواء على مستوى الشخص العادى الذى يعانى ممن تعقد الأمور فى أدق شئون حياته، وعدم وجود حلول سريعة وجريئة لقضاياه التى ربما تعرض لسنوات عديدة دون حل، وحتى على مستوى الكنيسة، لاينبغى أن ننسى مدى صعوبة موقف الكنيسة الحائرة بين التجديد والتراث، لاسيما وأنها بحكم تكوينها التاريخى كنيسة أصولية. وأيضا صعوبة موقف العلمانيين الأقباط، وهم المؤهلون تاريخيا لمواجهة هذه المشكلة. لكنهم تحت وطأة الظروف المعاصرة والمسألة الطائفية فى مصر، أصبحوا أكثر التصاقا بالكنسية، وبالتالى فقدوا دورهم التاريخى.

فى واقع الأمر إن مسألة الأحوال الشخصية من أهم أمور الحياة المصرية التى تأجل النظر فيها طويلا، وتحتاج إلى مواجهات جريئة وحاسمة.

حقوق الأطفال ومسئوليات النساء
النساء كوصيات فى حلب العثمانية ١٧٧٠-١٨٤٠

بقلم: مارجريت ل. مريوذر

ترجمة: د. مهـــا حسان

فى فترة الخمسة عشرة سنة الماضية زادت معلومتنا بشكل كبير عن نساء الشرق الأوسط. ولكن هذه المعلومات قد جعلت صعوبة الأسئلة التى نطرحها عن هؤلاء النساء أكثر وضوحا . ولا يزال هناك مشكلة فى تفسير الأدلة وما تعنيه بالنسبة لواقع حياة النساء. أحد القضايا التفسيرية الصعبة والهامة جدا فى نفس الوقت هى الأهمية النسبية للمثل الثقافية فى تشكيل حياة النساء. نعترف دراستان هامتان بان على الرغم من المثل الثقافية لم تتحقق فى أغلب الأحيان فى التطبيق، إلا أنها كانت مهمة فى تشكيل البيئة التى عاشت فيها النساء والاختيارات المتاحة لهن. ويقول دينس كانديوتى أن البيت الممتد هو الأساسى لتكرار النظام الأبوى التقليدى... وهو بشكل مثال ثقافى قوى (١٩٩٢، ٣١). وتقول ليلى أحمد على الرغم من أن المقتضيات الاقتصادية والعملية تقوم باضعاف المثل، إلا أنها مع ذلك جزء هام ومؤثر من أنظمة المعانى التى تحدد التجارب النفسية والاجتماعية للنساء والرجال (١٩٩٢، ٢٧). لقد تم التعبير بوضوح عن المثل الثقافية الخاصة بالنساء فى القوانين الاسلامية كما فى المفهوم الأبوى للأسرة والمفهوم الذى يعتمد على النسب الأبوى. على الرغم من أن النساء قد منحن بعض الحقوق وان سلطة الرجال ليست مطلقة، إلا أن السلطة الذكورية قد أعطيت الشرعية التحيز الأبورى للقانون والمثل والمؤسسات التى تدعم.

ومع ذلك يبقى سؤال ما مدى تأثير هذه المثل على حياة النساء. هل الواقع السكانى والاجتماعى والاقتصادى للحياة اليومية حجم سلطة الرجال وعادل القيود التى فرضتها المثل الثقافية؟ وهل أفسح المجال للمرأة لكى تمارس الحقوق المتاحة لها ولتكون مستقلة وتتحكم فى حياتها؟ أحد المفاتيح لتقييم الأهمية النسبية للمثل الثقافية والحقائق الاجتماعية هى أن ننظر إلى المثل التى يتم بها تفسير وتطبيق هذه المثل المتضمنة فى القوانين عن طريق المحاكم. هل يطبق القضاة القانون بصورة لا تؤكد فقط حقوق النساء كما يوضحها القانون وإنما تعطى لهذه الحقوق القوة، أم ان هذه

الحقوق لا تغير الوضع التابع للنساء فى المجتمع؟ تظهر دراسات النساء والأملاك إن المحاكم أيدت حقوق النساء فى الأملاك وأن سيطرة النساء على الأملاك وإدارتها كان هاماً فى حالات كثيرة (مثلا ابراهام ماركوس ١٩٨٣؛ مريوذر ١٩٩٣، ٧٠-٧٢). بينما وضحت ثريا فاروقى أنه على الرغم من أن النساء كى يحصلن على أملاك عن طريق الميراث، رلا أنهن لم يحفتفظن بالسيطرة على هذه الاملاك فقد كانت هناك ضغوط اقتصادية أو اسرية أو اجتماعية تدفعهن للبيع.

لن تُحل قضية الأهمية النسبية للمثل الثقافية والحقائق الاجتماعية فى تشكيل حياة النساء فى وقت قريب. فهى تحتاج إلى عدد أكبر من الدراسات المقارنة للعوامل المختلفة لحياة النساء على فقرات زمنية وفى سياقات اجتماعية مختلفة. إحدى المجالات الشديدة الأهمية هى حقوق المرأة فى الأسرة. كانت حياة النساء اليومية تقضى فى السياق المنزل وكانت تحدد بصورة مباشرة من خلال علاقتها بأفراد الأسرة الآخرين. إذن، فالطريقة التى قامت المحاكم بالحكم بها فى قضايا الميراث والزواج والطلاق والوصاية على الإطفال كان لها أكبر الأثر على إحساس النساء بأنفسهن وبمدى الاستقلال والتحكم فى الأمور الذى يمكن أن يمارسوه، سيلقى هذا المقال النظر على العلاقة بين المثل الثقافية والحقائق الاجتماعية من خلال عدسة علاقة النساء بالأطفال كيف يعرفها القانون وتفسرها المحاكم. تعكس حقوق الأم فيما يتعلق بالأطفال المثل الثقافية عن دور الأم وعن الأطفال وعن العلاقات التى تربط الطفل بالأسرة ستلقى الصورة التى تم بها تطبيق هذه الحقوق الضوء على الدرجة تم بما تحقيق أو تحجيم هذه المثل.

التعامل مع العلاقة بين الأمهات والأطفال من خلال الحقوق القانونية وطريقة تطبيقها يتناول مجرد جزء محدود من هذه العلاقة المركبة، بالإضافة إلى ذلك فإن حقوق النساء فى الأطفال لا تصبح قضية إلا فى حالة الطلاق أو عند وفاة الأب. وعندما كانت تلك الأمور تحدث، كانت طبيعة العلاقة بين الأم والطفل تتغير وكان هذا يثير سؤال حقوق النساء وحقوق الأطفال- على أحد المستويات كان هذا الوضع غير طبيعى ولكنه مع ذلك لم يكن غير مألوف لأن الحقائق السكانية للفترة المبكرة من العصر الحديث هى أن عدد كبير من الأطفال كان يفقد أحد الأبوين أو كليهما قبل سن الرشد. وتتكرر فى سجلات المحاكم مسائل تتعلق بالوصاية على الأيتام- أن اهتمام المحكمة بالحقوق القانونية للأطفال وبالدور الذى يسند للنساء فى مثل هذه المواقف يوفر زوايا أخرى يمكن من خلالها التفكير فى وضع النساء والطريقة التى كانت المحكمة والمجتمع ينظرون بها إلى المرأة.

أكثر الأدلة توضيحا موجودة فى الحالات التى مات فيها الأب وتم تعيين وصى على الأطفال. سأقوم بالتركيز بصورة خاصة على موضوع الوصاية عند وفاة الأب وسأبدأ بالنظر إلي تعريف القانون للطفولة ولحقوق الأطفال تم بالنظر إلى دور النساء فى الوصايا على الأطفال ومعنى ذلك فيما يتعلق بوضع النساء.

حلب[1] فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ستكون سياق الدراسة وهى مدينة كبيرة بها عناصر مختلفة من أنحاء مختلفة. فى الفترة العثمانية كانت حلب عاصمة إقليمية ومركز دولى وإقليمى وتجارى رئيسى. وكانت تنعم بازدهار كبير نتيجة لدورها كمركز سياسى واقتصادي على الرغم من معظم الثراء كان متركزاً فى أيدى الطبقة العليا وموظفى الدولة العثمانية الحاليين والسابقين، إلا أنه كان يوجد بحلب أيضا قطاع كبير من الطبقة الوسطى له املاك. مرت حلب بفترة قلاقل فى نهاية القرن الثامن عشر والعقود الأولى من القرن التاسع عشر فكان هناك صراع طائفى بين الجناسره والزشراف وكان يتكرر من فترة لأخرى. كما وصل الاستياء من حكومة الإمبراطورية فى استانبول إلى حد قيام ثورة كبيرة فى ١٨١٩ اسفرت عن مقتل الكثيرين وتلقيات كبيرة فى الممتلكات. وأدى زلزال كبير فى ١٨٢٢ إلى خسائر أخرى فى الأنفس والممتلكات. وراء كل ذلك كانت التغيرات البنيوية فى الاقتصاد العثمانى التى كانت تغير بطرق هامة دور حلب كمدينة تجارية. وقد أثر عدم الاستقرار والفوضى والشكوك السائدين فى هذه الفترة على الأسر كما جعلوا مسألة الأيتام مسألة مُلحة.

الطفولة وحقوق الأطفال

الآن وبعد مضى خمسة وعشرون عاما على كتاب «قرون من الطفولة» لفيليب أريز الذى فجر جدلا مثيرا عن مفاهيم الطفولة ومعاملة الأطفال والعلاقات العاطفية فى الأسرة فى أوربا فى العصور الوسيطة والفترة المبكرة من العصور الحديثة، فإن تاريخ الطفولة فى مجتمعات الشرق الأوسط بدأ فقط فى أن يكتب. ولقد تناول الإهتمام التغير فى الاتجاهات نحو الأطفال وفهم احتياجاتهم النفسية والبدنية وعادات تربية الأطفال فى القرنين الماضيين (دوبن وبهاد ١٩٩١، ٢٢٦-٣٠). ولكن مع ذلك لابد أن تجرى دراسات للطفولة أكثر تنظيما فى الفترة التى سبقت الفترة الحديثة وفى الفترة الحديثة.

تعد الدراسة الأخيرة التى قام بها أنور جلعدى فى عام ١٩٩٢ خطوة عامة فى جعل دراسة الطفولة جزءا أساسيا من التاريخ الاجتماعى للشرق الأوسط. لقد وضح جلعدى أن الاهتمام بالطفولة والاعتراف بالطفولة كفترة متميزة ليست قضايا جديدة فى العصر الحديث وهو يلفت انتباهنا إلى أن مجموعة هائلة من الكتابات عن الأطفال والطفولة فى المجتمعات الاسلامية قبل العصر الحديث وهى أعمال أدبية وفقهية وطبية وتعليمية كبيرة من الرسائل الموجهة إلي الأباء والأمهات.

هذه الكتابات عن الأطفال والطفولة مدهشة لأنها تكشف عن اتجاهات المجتمع الاسلامى بالنسبة للأطفال. والخطوة التالية لعمل تاريخ للأطفال فى الشرق الأوسط هى دراسة كيف انعكست واثرت الأراء عند الأطفال والطفولة فى واقع حياة الأطفال، على الصعيد الأساسى، عاش الأطفال فى مجتمعات الشرق الأوسط نفس الحقائق الصعبة التى عاشها معاصريهم فى المجتمعات فى فترة ما قبل العصر الحديث والفترة المبكرة من العصر الحديث. كانت معدلات وفيات الرضع والأطفال عالية. ففى حلب كان متوسط عدد الأطفال للأسرة الواحدة فى بداية القرن التاسع عشر ثلاث أطفال ولم يكن ذلك نتيجة لانخفاض عدد المواليد وانما لارتفاع عدد الوفيات(٢). وكان هؤلاء الأطفال الذين لم تقض عليهم الأخطار فى كثير من الأحيان يفقدن أحد أبويهم أو كليهما فى مرحلة مبكرة كما يتضح من عدد الذين ماتوا من أطفال لم يبلغوا بعد رشدهم. من الصعب طبعا تحديد أثر هذه الأمور على الأطفال. ليس هناك ما يدعو للشك فى أن فى الغالب كانت العلاقة بين الأطفال والأبوين علاقة عاطفية قوية(٣). ويدل وجود مقالات العزاء التى تهدف إلى مساعدة الأبوين على التعامل مع فقد الأبناء على علاقة المحبة بين الأبوين والأطفال. بالرغم من تأكيد مقالات العزاء على أهمية أن يتسلح الأبوين بالقوة عند فقد الطفل ومن أن التعاليم الدينية تؤكد ضرورة أن يتحكم الأبوين فى عواطفهم تجاه الأطفال، إلا أن وجود هذه المقالات وكذلك إحساس رجال الدين بأن عليهم أن ينفروا من التعبير عن الارتباط العاطفى المغالى فيه يبين أن العلاقات العاطفية بين الأبوين والأطفال كانت قوية جدا (جلعدى ١٩٩٢، ١١٨). كانت تجربة فقد الأبوين الطفل أو طفل لأبوية مؤلمة جداً.

بخلاف ألم الفقد الناجم عن وفاة أحد الأبوين، كان يحدث للطفل تمزق وارتباك يختلفان بالتأكيد تبعا لظروفه وما إذا كانت لديه موارد يمكن أن يعيش عليها وما إذا كانت العلاقات بالأسرة الممتدة قوية ونوعية البيت الذى يعيش فيه. فى حالة أطفال الأسر الثرية وفاة أحد الأبوين أو كليهما كان تأثيرها مقصورا على الخسارة العاطفية ولكن حياة الأطفال كان لا يحدث فيها تغيير باستثناء ذلك. فثراء الأسرة كان يكفل للطفل الأمان الاقتصادى ويقلل من حاجته إلى الإعتماد على إحسان الأقارب. وكان الأطفال يعيشون فى بيوت الأقارب مع الأجداد أو الأعمام والعمات أو الأخوال والخالات أو الأخوة الكبار أو كان يحيط بهم مجموعة متماسكة من الأقارب الذين يعيشون بالقرب منهم بحيث أن الأطفال كانوا يستمرون فى المعيشة فى نفس المكان ومع نفس الأشخاص الذين يعرفوهم (أرشيف المحكمة الشرعية ١٩٨: ١٧١؛ ٢١١: ٧٤؛ ٢١٩: ١٩٥). وعلى النقيض من ذلك حالة الأطفال الفقراء. نظرا لأن هؤلاء كانوا يملكون موارد قليلة أولا يملكون أية مواد، لذلك فإن حتى الرعاية القليلة لها كانت تسبب مشكلة

فى بعض الأحيان حينما كان يحدث الا يترك الأب مالا أو املاكا لتساعد فى مصاريف الطفل ويكون الأقارب فقراء فان الانفاق على طفل أو أطفال أخرين كان عبءً كبيراً. وأيضا اضافة طفل آخر إلى منزل ضيق أساسا مشكلة، إمكانية ألا يكون هناك مالا للانفاق على الطفل أو يتزوج الوالد أو الوالدة مرة أخرى بعد وفاة الزوجة أو الزوج أو لا يكون للطفل أقارب يلجأ اليهم كان معناه أن الطفل سينتقل بين مجموعة وأخرى من الأوصياء الذين لا يرغبون فيه أو أن يبقى معدما وبلا مأوى (ابراهام ماركوس ١٩٨٩؛ ١٩٨، ٢٠٨؛ تاكر١٩٩١، ٢٤٤-٢٤٧).

كان وضع أغلبية لأطفال على الأرجح وسطا بين الحالتين السابق وصفها فكان أحد الأبوين يبقى على قيد الحياة ويعتنى بالطفل ويوفر له بيتا وكان هناك أقارب يمكن الاستعانة بهم عند الحاجة وكانت هناك موارد كافية لإعالة الطفل، فى المتوسط التركة التى كان رب الأسرة فى بداية القرن التاسع عشر فى حلب يتركها كانت ثلاثة آلاف قرش كان معظمها يذهب إلى أولاده، وكان متوسط الأطفال القصر الذين يتركهم ٢-٤ أطفال بحيث أن نصيب الطفل كان ١,٢٥٠ قرش تنفق عليه إلى أن يبلغ رشده (٤)، وإلى مدى كان هذا المبلغ كافيا مسألة كانت تتوقف على الظروف. كانت أقساط نفقة الطفل عامة قليلة وكانت تتراوح بين خمس وخمسة عشر مصرية فى اليوم فى بداية القرن التاسع عشر وإن كانت الأقساط تختلف تبعا للطبقة الإجتماعية وعوامل أخرى غير واضحة فى المصادر(٥). ولكن كان ممكنا حتى للأطفال الذين ترك لهم أبائهم قدرا لا بأس به من المال أن تنفذ الموارد فى حالة أن يكون الطفل صغيراً جداً عند وفاة الأب أو إذا كانت هناك مصاريف أخرى تؤخذ من التركة. على سبيل المثال توفى شريف أغا ابن حمزة أغا وزوجته ربيعة بنت يوسف فى نفس الوقت تقريبا تاركين خلفهم طفلين قصر وكان الشيخ سعيد أفندى الدارى الوصى عليهما. ورث الأطفال عقارات بالإضافة إلى أشياء أخرى. كان إيجار العقارات كافيا لنفقة الطفلين لمدة الثلاث سنين التى كان الشيخ سعيد وصيا خلالها. ولكن نظرا لوجود ديون على التركة ولحاجة أحد البيوت إلى إصلاحات فقد انفق الشيخ سعيد من ماله الخاص ليعول الطفلين (م س م١٥٢: ٣٦ شوال). ولكن الأطفال فى هذه الحالة كان لديهم عقارات من الممكن أن تباع أو يمكن لايجارتها أن تسدد دين الوصى بحيث لا يبق الأطفال بلا مال أو مدينين له. ولكن يظهر أنه كان ممكنا حتى للأيتام من الطبقة المتوسطة التى كانت لها أملاك أن يكون فى وضع مالى غير آمن. كان يحدث كثيرا أن تباع عقارات للحصول على مبالغ نقدية لتسديد نفقة الأطفال وهذا يؤكد العبء الذى كان من الممكن أن تمثله نفقة الطفل.

بالرغم من أن الظروف الخاصة مثل الأسرة والخلفية الاجتماعية والمصادفات الديمغرافية كانت تلعب دورا هاما فى تحديد حال الطفل، إلا أن الدولة والمجتمع كانا

يحاولان عن طريق القانون توفير ضمانات تخفيف من المشاكل التى يخلقها فقدان أحد الأبوين وحماية حقوق الأطفال بشكل عام. فقد حدد القانون شروطا مفصلة تتعلق بالحضانة والرعاية والرفاهية العامة للأطفال، وكان هناك أيضا شروط لحماية ممتلكات القُصر. نتيجة للضمانات القانونية التى تجعل من الضرورى أن تؤخذ المعاملات المتعلقة بالقُصر إلى المحكمة لكى يوافق القاضى عليها أو يبت فيها، توجد سجلات محاكم بها معلومات هامة عن الأمور القانونية المتعلقة بالأطفال.

كانت الفترة حتى سن البلوغ تُعد هى مرحلة الطفولة. وتبعا لسجلات المحاكم فإن هذه الفترة كانت بالنسبة للبنات حتى سنة الحادية عشر وبالنسبة للأولاد حتى سن الخامسة عشر (م س م١٣٧: ١٠٧؛١٢٧؛ ١٣٣: ٨٣، ١٨١: ١٤٩):[٦] بالنسبة للأطفال القصر كان هناك تفرقة بين الصغير والمراهق بالرغم من أنه لم يكن هناك سن محددة بصورة واضحة يعتبر عندها الطفل مراهقا (م س م١١٣: ١٤٢؛ ١١٩: ٩٨). كان الطفل ينتمى إلى أسرة الأب لأن المجتمعات فى الشرق الأوسط بطبيعتها أبوية والنسب يكون عن طريق الأب. كان الأب هو المسئول عن الإنفاق على الطفل وتعليمه وكان يعتبر الولى الطبيعى عليه إلى أن يبلغ سن الرشد أو فى حالات البنات إلى أن يتزوجن، وكان الأب هو الذى يدير أية ممتلكات خاصة بالطفل: ولكن على الرغم من ذلك كان للأم حقوق بالنسبة للطفل، كانت العناية الجدية الفعلية بالطفل ورعايته مسئولية الأم حتى سن معينة. كان ينعكس هذا التوزيع فى المسئوليات بين الأبوين على الترتيبات التى كانت تجرى فى حالات الطلاق بين الأبوين أو فى حالة وفاة أحد الأبوين، إذا وقع الطلاق بين الأبوين كانت الأم تأخذ حضانة الأطفال حتى سن السابعة بالنسبة للأولاد والتاسعة بالنسبة للبنات طالما انها فاضلة وتسكن فى مكان قريب يسمح للأب برؤية الأولاد وإنها غير متزوجة. وكان الأب يدفع نفقة.[٧] إذا ماتت الأم والأطفال لم يزالوا بعد صغارا ولم يكن هناك إمرأة بين الأقارب القريبين منها، فإن أقرب إمرأة اليها كانت تقوم بدور الأم. وكان الأب يستمر فى الإنفاق على الطفل وكان يأخذ مسئولية أية ميراث للطفل عن أمه.

كان الوضع يصبح أكثر تعقيدا فى حالة وفاة الأب مما كان يثير أسئلة ملحة عن الإهتمام بالطفل أو الأطفال. كانت وفاة الأب لا تعنى فقط فقدان العائل الرئيسى للأسرة وإنما أيضا فقدان الأطفال للوصى الطبيعى. وكان لابد من حسم مسألة الحضانة ومن سيعول الأطفال وأيضا من سيتولى الإشراف على الممتلكات إذا كانت هناك ممتلكات. عندما كان الجد لا يزال على قيد الحياة كان يقوم بدور الولى وعندما كان يحدث أن يكون متوفيا وتلك كانت الحالة فى أغلب الأحيان كان يتم تعيين وصى ليكون مسئولا عن الإشراف على ممتلكات الأطفال ورعايتهم إلى أن يصلوا إلى

رشدهم. هناك بعض الحالات كان الأب يختار فيها وصى لأطفاله قبل وفاته (م س م ٢٠٢ : ١٠٥). وفى الحالات الأخرى كان القاضى يعين وصيا أو يوافق على ترتيب معين اختارته الأسرة.

كان يتجلى الإهتمام بالحقوق القانونية للأطفال بوضوح فى الترتيبات المفصلة لحضانة ورعاية أطفال. بالإضافة إلى ذلك كان لابد أن يوافق القاضى على أية اتفاقات لها صلة بأطفال مصر. على سبيل المثال، لم يكن من الضرورى تسجيل تقسيم الميراث لدى القاضى، ولكن ذلك كان ضروريا فى حالة وجود قصر.

وحتى حقوق الأطفال الذين لم يولدوا بعد لم تغفل. فاذا توفى الرجل وزوجته حامل كانت المحكمة تدون انها حاملا وكان يتم تخصيص جزء من تركة الأب لذلك الطفل الذى لم يولد بعد (غالبا كانوا يفترضون ان الطفل سيكون ذكرا حيث أن النصيب الذى كانوا يخصصونه كان نصيب الإبن من تركة أبيه) (م س م٢٢٦: ٤٥).

كان الاهتمام بحقوق الأطفال واضحا فى أمور أخرى أيضا. فى بعض الأحيان كان يطلب إلى الأوصياء أن يبينوا كيف انقضت الأموال التى فى حوزتهم، وكان ذلك غالبا نتيجة لتساؤل كان عن الكيفية التى يريدون بها الاملاك أو لأن الأموال قد أصبحت غير كافية لدفع نفقة الطفل. وكانت هناك عدد من القضايا ليس بقليل من أطفال بلغوا رشدهم ضد من كانوا أوصياء عليهم. كانت هذه القضايا غالبا تدعى الإستيلاء على أموالهم. سأذكر مثالا لهذا النوع من القضايا قام برفعه أحفاد اسماعيل شريف وهو سليل أسرة ثرية من التجار، أضاف الكثير إلي الثروة التي آلت اليه بالإرث فى حياته كما كان من الشخصيات القوية فى السياسة الحلبية فى بداية القرن التاسع عشر. كان ابنى اسماعيل قد توفيا ثم توفى هو فى ١٨٢٦ وأحفاده لا يزالوا بعد قُصراً. ترك اسماعيل لأحفاده ثروة هائلة من ذهب وفضة وجواهر وقطع أثاث ثمينة وملابس قيمة بالإضافة إلى الأموال والحبوب التى كانت كإيجارات من المالكين فى حلب ودمشق كما كانت هناك ديون مستحقة لهم (لم يكن ضمن التركة عدد كبير من العقارات المملوكة فى حلب لأن اسماعيل كان قد إستخدمها لعمل وديعة للأسرة قبل وفاته). وعند بلوغ الأحفاد سن الرشد قاما برفع قضية ضد الوصيين عليهما وهما محمد سعيد ويوسف أبناء عمومتها وذلك لأنهما لم يدفعا لهما جزء كبير من الميراث عند بلوغهم الرشد. تم حل النزاع بعد تدخل من قاموا بالوساطة ووافق الأحفاد على تأجيل دفع ٧٠,٠٠٠ قرش من الميراث لمدة عامين ونصف (م س م ١٢٧:٢٢٣). يبدو أن الوصيين كانا يستخدمان هذه المبالغ لمصلحتهما الشخصية وعندما حان موعد السداد لم يستطيعا دفع المبالغ. وتوجد قضايا أخرى من هذا النوع، فقد رفع محمد

أغا غاورى قضية ضد عمه ابراهيم مدعيا إنه لم يستخدم ٢٠٠٠ قرش بقيت بعد بلوغ محمد سن الرشد في سداد دين كان على تركة أبيه حتى ذلك الوقت، وبدلا من سداد الدين استخدم المال لأغراضه الخاصة. وفضلا عن ذلك طالب محمد عمه بأن يسدد إيجارا عن الفترة التى عاشها فى منزل والده، كما أنذره بأن يقوم بتحصيل ديون مستحقة لتركة أبيه من بعض القرى. كانت المحاكم تهرع إلى دعم حقوق القُصر فى أن يسترجعوا الأموال التى من حقهم أن القضاء الإسلامى والمحاكم كانوا يعتبرون الحقوق القانونية للأطفال مسألة فى غاية الأهمية. ونتيجة لهذا الإهتمام بحماية الضعفاء والتأكد من حصولهم على حقوقهم، فإن المحكمة أيضا كانت تهتم بالشخص الذى سيتحمل مسئولية رعاية الأطفال وإدارة ممتلكاتهم. والآن سوف ننتقل إلى هذه القضية ودور النساء.

النساء والوصاية على الأطفال

كما وضحنا آنفاً، فالجزئية التى يتم دراستها هنا من مسألة الوصاية على الأطفال، هى من الذى كان يعين كوصى على الطفل أو الأطفال وكان يكون مسئولا عن نفقة الطفل وإدارة الأملاك الخاصة بالقُصر وأى مسائل أخرى لها صلة بمصلحتهم المادية. لقد استخدمت عينة تتكون من ٤٩٢ وصيا(٨). هذه العينة تمثل أساسا السكان المسلمين بالمدينة؛ بالفعل بضعة حالات لمسيحيين ويهود ولكن فى الظروف العادية كانت الأمور المتعلقة بالقُصر من هؤلاء تتم معالجتها في إطار الطائفة المعينة. فهم من كل أنحاء المدينة وينتمون إلى مجموعات ذات مستويات اجتماعية واقتصادية متباينة، تتراوح بين الطبقة العليا الثرية التى تسكن فى الأقاليم والطبقة الوسطى ذات الأملاك وما يمكن أن نسميه الفئة الدنيا من الطبقة الوسطى والتى كانت تمالك قدر قليل من الموارد.

يتضح من تحليل هذه الحالات حقيقة بينه وهى أن النساء كن يقمن بدور الوصى أكثر من الرجال. فى هذه العينة المكونة من ٤٩٢ حالة، قامت النساء بدور الوصى على أطفال قُصر فى ٢٨٦ (٥٤٪) حالة. ولكن هناك اختلاف بالنسبة للطبقات. ففى أسر الطبقة العليا كان الرجال يقومون بدور الوصى فى حالات أكثر من النساء. ومعنى ذلك أنه فى الأسر التى لا تنتمى إلى الصفوة كانت النساء تلعب دور الوصى فى حالات أكثر من الرجال بنسبة ٤ إلى٣.

من الـ٢٦٨ حالة التى كانت فيها امرأة هى الوصية، ٢٠٥ حالة كانت الوصية هى أم للأطفال المعنيين (٧٥٪). وفى الحالات التى كانت الوصيات فيها ليست أمهات، كان التفضيل لقريبات من أسرة الأب وهذا أمر متوقع فى مجتمع يؤكد الصلات الأبوية

فى النسب. فى العادة كان يتم اختيارالجدات والعمات (ثلاث عشر حالة وعشر حالات على التوالى). وفى حالات نادرة كانت الوصية عمة للأب أو إبنة عمه. ولكن فى بعض الأحيان كله يتم اختيار أقارب من ناحية الأم. الخالات التى تم فيها اختيار الجدة للأم (٦حالات) أو الخالة (٤حالات) لتكون الوصية هى نصف عدد الحالات التى أختير فيها الجدة للأب أو العمة. ولكن الاختيار كان يقع على الأخت أكثر من أية قريبة أخرى ماعدا الجدة للوالد (١٢ حالة). فى حالتين تم اختيار زوجة الأب لتكون الوصية. ولكن الشواهد لا تفسر سبب اختيار قريبات غير الأم ليكن وصيات. فى أكثر الأحيان كانت الأم لا تزال على قيد الحياة وهذا ينطبق على خضرة بنت ناصر التى كانت الوصية على حفيداتها على الرغم من أن زوجتى إبنها كانتا على قيد الحياة (م س م٢٢٦: ٢٥-٢٦). وأيضا آمنه ابنة حسين ميرى كانت الوصية على أبناء أخيها القُصر بدلا من والدتهم أسماء بنت عبدالوهاب ميرى. ومع ذلك فعلى الرغم من أنه فى بعض الأحيان كان يتم اختيار قريبات أخريات للوصاية، إلا أن الأم كانت هى المفضلة لذلك الدور.

السؤال المحير هو

لماذا كان يقع الإختيار على النساء للوصاية إذا كان القانون يضع المسئولية عن إعالة الأطفال وإدارة ممتلكاتهم على الأقارب الذكور من أسرة الأب؟ للأسف لم يتم توضيح الأسباب التى على أساسها تم اختيار الوصى ولكن الأدلة المبنية على الظروف من الممكن أن توفى بالإجابة. أحد الأسباب الواضحة لإسناد هذا الدور للنساء هو عدم وجود أقارب أحياء من الرجال أكثر من ٢١٩ من الرجال الذين كانوا أعمام للقُصر (٦٢ حالة) أو إخوة كبار (٥٩ حالة) لهم، وهناك حالات قليلة لأوصياء كانوا أقارب من ناحية الأم أو أقارب من ناحية الأب ولكنهم أبعد من العم والأخ، خمسة كانوا أوصياء على أبناء بناتهم واثنى عشر على أبناء اخواتهم. كان تسعة من الأوصياء الرجال أبناء عم ولم يوجد سوى حالات نادرة لأقارب بعيدين من ناحية الأب مثل ابن الجد أو ابن أخ الجد. ولكن فى حلب فى بداية العصر الحديث التى كانت القاعدة فيها أن تكون الأسرة صغيرة، كان متوسط العمر حتى بالنسبة لمن عاشوا بعد سنوات الطفولة المبكرة الخطرة قصيرا ثم أن الرجال كانوا يتحركون من مكان لآخر لذلك لم يكن من غير المعتاد ألا يكون هناك أقارب رجال للطفل القاصر، رفى مثل هذه الحالات كان هناك خيارين الأول هو تعيين رجُل من خارج الأسرة وقد حدث ذلك فى ٤٤ من الـ٢١٩ وصى المشكلة عليهم العينة لم تربطهم علاقة بالأطفال المعنيين. والخيار الثانى كان اللجوء إلى إحدى القريبات، إذن ففى بعض الحالات كان يتم اختيار النساء كوصيات لعدم وجود رجال.

ومع ذلك فهناك حالات أخرى كثيرة كان العم أو الأخوة الكبار للقُصر أحياء وتم تخطيهم تفضيلا للأم أو قريبة أخرى. ولكن الأدلة فى هذه النقطة غير كاملة لأن بالنسبة لعينة الأوصياء فى كثير من الأحيان لا توجد اشارة لها إذا كان هناك أقارب رجال. توجد أدلة على وجود حالات كان هناك عم للأبناء القُصر أو عم للوالد على قيد الحياة فضلا عن الأم، وفى تلك الحالات كانت فرصة اختيار الأم كوصية مماثلة لفرصتهما. وفى وجود أخ أكبر كان التفضيل للأم يكون أوضح. الجزء الأكبر من التركات، التى قمنا بدراستها كانت لرجال ماتوا عن أبناء كبار وآخرين قصر. فى بعض الأحيان كان يقع الإختيار على الأخ الأكبر ليكون وصيا والأم لا تزال على قيد الحياة، ولكن مع ذلك فإن فرصة اختيار الأم لتكون وصية كانت تكون اكبر، إذا كان التفضيل بينها وبين أخ أكبر ربما كان الموضوع يتعلق بالسن. إذا كانوا الأخوة الأكبر قد بلغوا الرشد من فترة قصيرة فربما كان هذا يجعلهم لا يصلحون كأوصياء على الأخوه الأصغر وأن كان أصحاب السن الصغيرة لم يكونوا مستثنين كقاعدة من الوصاية. فعلى سبيل المثال أصبحت نفيسه عبدالباقى الوصية على أخوتها الصغار بعد بلوغها الرشد بفترة قصيرة (م س م٢٢٦: ١٠٤). فى وجود فارق سن كبير بين الأخوه، فإن الكبار منهم كانوا بالطبع يعتبرون من النضج بحيث أن يكونوا أوصياء، ولكن من الواضح أنه هناك تفضيل كبير للأم.

يتوافر قدر من الأدلة الحاسمة عن الجزء من العينة الذى ينتمى إلى الطبقة العليا. (٩) من ١٢٨ حالة لأطفال قصر من الطبقة العليا، كانت الوصاية فى ٦١ حالة للنساء وفى ٦٨ حالة للرجال. فى حالات النساء كانت الأم هى الوصية فى ٦٦٪ من الحالات أما الجدة للأب فاختيرت فى خمس حالات والخالة فى ثلاث حالات والأخت فى حالتين، أما الثلث الباقى فكانت الوصية فيه الجدة للأم أو ابنة عم الأب. فى ثلث الحالات التى أختيرت فيها إمرأة للوصاية كان هناك رجال من الأقارب المباشرين موجودون وعلى قيد الحياة يمكنهم القيام بالوصاية. هناك فقط ثلاث حالات لم يتوفر فيها أقارب رجال من ناحية الأب ليتولوا هذه المسئولية. وبالمثل ففى ثلث الحالات التى كان الوصى فيها رجلا، كانت الأم أو أحد القريبات المباشرات للأطفال موجودة. هذا يعنى وجود تعادل بين المرات التى تم فيها اختيار رجال من الأقارب المباشرين للوصاية والمرات التى أختيرت فيها نساء من القريبات المباشرات (بما فى ذلك الأم) لنفس الدور وذلك فى الحالات التى كان فيها مجالا للمفاضلة بين الاثنين. اذن فلم يكن هناك تفضيل لا للرجال ولا للنساء.

كان هناك عاملا أكثر أهمية فى اختيار الوصى من النوع وهو درجة القرابة بالنسبة للأطفال القُصر. عندما كان الاختيار بين القريبات المباشرات أو أقارب رجال

أبعد (مثل أبناء العمومة أو أعمام الأب)، كان يتم تفضيل النساء. وعندما كان يقع الاختيار على أقارب بعيدين من الرجال للوصاية، كان ذلك نتيجة لوفاة الأم.

توضح حقيقة أن الأوصياء كان يتم اختيارهم من الأقارب المباشرين أن حدود الأسرة الفعلية كانت ضيقة حتى فى الطبقات العليا. وعلى الرغم من أن القانون يخول الأسرة الممتدة للأب الحق على الأطفال نظرا لأن المثل الثقافية ذكورية، إلا أن بنية الأسرة كانت تحد من تدخل الأسرة الممتدة فى شئون الأسرة المكونة من الزوج والزوجة والأطفال التى خلقها الزواج. لم تكن طبيعة العلاقات مع الأقارب خارج نطاق هذه الأسرة المباشرة من النوع الذى يسمح لهم أن يتولوا مسئولية الأطفال. وعلى ذلك فالواضح كان أن أفضل شئ بالنسبة لمصلحة الأطفال هو البقاء مع الأقارب المباشرين الذين تربطهم بهم روابط عديدة وفى كثير من الأحيان كانت النساء فى وضع يسمح لهن أكثر بتولى هذه المسئولية، مدلولات ذلك بالنسبة لاستقلالية وسلطات النساء وبالنسبة لعلاقات العصب ودرجة السيطرة الأبوية هامة.

تتوقف الدلالة الكاملة لقيام المرأة بالوصاية بالنسبة لعلاقتها بالأطفال ووضعها فى الأسرة على مدى فاعلية الدور الذى تلعبه فى أداء شئون الأطفال القُصر، الوصى كان مسئولا عن أى نوع من الاملاك- مبالغ نقدية، بضائع- عقارات أو أملاك حصل الأطفال القُصر عليها عن طريق الإرث من الأبوين أو الأقارب الأخرين، فكان على الوصى إذن أن يتخذ قرارات بشأن ادارة المال والعقارات لكى يوفر المال اللازم بإعالة الطفل فى فترة حداثته ولكى يضمن الا تهدد الأموال. كان الوصى يضطر لاتخاذ قرارات هامة حتى عندما كانت المبالغ المالية ضئيلة والأملاك التى يديرها قليلة. كان الجزء الأكبر من التركة وبالذات بالنسبة للطبقة الوسطى صاحبة الأملاك هو العقارات، وغالبا ما كان العقار منزل الأسرة. فى بعض الأحيان كان لابد من بيع العقارات لتوفير مبالغ سائلة للأنفاق على الطفل فى وجود أكثر من مالك، كان لابد من الحصول على موافقة جميع الملاك للبيع(١٠) فى بعض الأحيان كان الملاك ليسوا فقط من الأسرة المباشرة وإنما أبناء عم أو عمات أو أعمام أو أبناء خالة، ففى ١٧٨٥، باع ورثة حسن حموى وابنية طه وإسماعيل منزلا فى زقاق الأربعين للانفاق على خمس أبناء قصر لإسماعيل وأربع لطه. شمل هذا البيع ستة عشر شخصاً خلاف الأطفال التسع القُصر (م س م ١١٦: ٧٨-٧٩). فى ١٨٢٩، باع ستة عشر فرد من أسرة جزمتى ستة قراريط من مصنع للصابون فى باب قنصرين يملكونه بالمشاركة للانفاق على طفلين قاصرين. كما اضطرت الظروف فرع من عائلة قرنه إلى بيع جزء من مجمع الأسرة السكنى فى البستان المسمى دار الحرم ودار الحرم الصغير للإنفاق على طفل واحد. قيمة المنزل كانت ثلاثين ألف قرش وشملت الصفقة اثنى عشر وريثا لمصطفى قرنة كلهم من نسله

(م س م ١٧٥:٣٣-٣٤). لم يكن التفاوض من أجل بيع أملاك مشتركة عملية سهلة وكان لابد من الحصول على موافقة القاضى للحفاظ على مصالح الطفل أو الأطفال القُصر. وكان الأوصياء ينوبوهن عن الأطفال القُصر فى أنواع أخرى من المعاملات الاقتصادية. فكانوا يشترون أملاكاً للأطفال ويستثمرون فى مشاريع اقتصادية ويحصلون الإيجارات والدخل من الأوقاف ويسددون ديون التركة.

النساء الوصيات، مثلهن كمثل الرجال، كن ينشعلن بصورة نشيطة فى ادارة الأملاك واتخاذ القرارات الخاصة بأملاك الأطفال القُصر التى يقومون عليها. وفى بعض الآحيان كى يصبحن طرفا فى قضايا متصلة بالتركة التى يتولون مسئوليتها، ففى بعض الأحيان كانت القضايا ترفع ضدهن من أشخاص يريدون تحصيل ديون لهم على المتوفى، وفى أحيان أخرى كانت النساء هى التى ترفع القضايا لتحصيل ديون مستحقة للمتوفى أصبحت ضمن التركة. كان على محبوب بنت عبدالله أن تسدد دينا كان على زوجها لعبدالرحمن سيف بعد أن أصبحت وريثة لتركة الزوج والوصية على ابنيها الصغيرين. أما نفيسه ابنه هاشم الشوربجى فقد اضطرت لأن تبيع عقارا مملوكا لحفيدتها القاصر لتسدد دينا كان على ابنها المتوفى (م س م١٢١: ٧٥؛ ٣:٢٠٣). بينما رفعت آمنه ابنه حسين الحموى قضية على أخوة زوجها لتحصل على نصيبها من التركة ونصيب ابنتها التى كانت هى الوصية عليها (م س م١٣٩:٥٧).

كما كان من الشائع شراء أملاك للأطفال القُصر. فى بعض الأحيان كانت الأملاك تشترى كإستثمار. فعلى سبيل المثال اشترت فاطمة ابنة مصطفى الحريرى التي كانت الوصية على ابنتها أمانه بنت محمود خانجى حق استخدام محل. وفى بعض الأحيان كانت الوصية تشترى ملكا بالمشاركة لنفسها وأولادها القصر مع أبنائها الكبار. وتلك حالة فاطمة بنت محمود التى اشترت لنفسها ولأبنيها القصر بستانا وأرضا خارج حلب ومحلا فى البنقوصة بالإشتراك مع ابنتيها الكبيرتين ووليها القاصرين.

وكانت تستخدم أموال القصر أيضا لشراء منازل. هناك على الأقل حالة واحدة استخدمت فيها أموال القصر لتساهم فى شراء أنصبة فى منزل من بعض الأقارب. اشترت فاطمة بنت محمد الشوربجى من أخو زوجها ثلاثة قواريط ونصف من منزل مستخدمة فى ذلك أموالها وأموالها أبنائها القُصر الأربع وابنتها البالغة. وكان هذا هو المنزل الذى يقيمون به. يبدو أن الأم والأطفال كانوا يشترون نصيب أخو الزوج بعد وفاة الزوج لكى يكون لهم منزلهم المستقل (م س م١١٦: ٣٠٤). وتوحى هذه الحالة بإمكانية وجود أسر ترأسها إمرأة.

تتطلب مهمة الوصاية الإشراف النشيط على الأملاك واتخاذ قرارات اقتصادية معقدة وكانت الوصيات تقوم بتلك المسئوليات. هناك حالات أختيرت فيها المرأة كوصية وكانت هناك أملاكا قليلة، وهناك حالات أخرى كانت فيها الوصية مسئولة عن إدارة تركات كبيرة نيابة عن القُصر. طالبت أرملة أبوبكر تاباك بتقسيم الأملاك التي ورثها زوجها المتوفى وأخوته عن أبيهم وعمتهم والتى كانت مشتركة بينهم حتى وفاته. ثم دخلت فى السنين التالية هى وأسرة زوجها فى سلسلة بيع ممتلكات حتى لا يكون نصيبها هى وأولادها عبارة عن أجزاء فى أملاك مختلفة (م س م ١٤٤: ١٠٩، ١٨٨؛ ١٤٨: ٢٦-٢٨). هناك حالة أخرى لتركة مركبة كانت تشرف عليها إمرأة وكانت هى الوصية على أطفال قُصر لهم الحق فى التركة. توفى عبدالله ميرى فى ١٧٦٩، تاركا عدداً كبيراً من العقارات فى حلب والريف المحيط بها وكان بعض هذه العقارات تجارى وقيمته كبيرة تقدر بـ٦٥ قرش. ولكنه قد مات أيضا وعليه ديون. على ذلك فإن الورثة كانت لديهم أصول كبيرة ولكن لابد من ادارة الأملاك بطريقة تتسم بالحرص ليتم تسديد الدين دون تعريض الميراث للخطر- وقع الاختيار على آمنه أخت المتوفى للاشراف علي مصالح أطفال المتوفى الأربع القصر مفضلين أياها على زوجته التى كانت أيضا ابنة عمه وعلى أحد ابنائه الكبار وابن عمه عبدالوهاب الذى كان أيضا زوجا لأخته. وهذا أمر يثير الاهتمام حيث انه من الواضح ان فرعى عائلة الميرى كانا لا يزالان يعيشان معا فى بيت العائلة فى باب قصرين وكان الفرعين كثيرا ما يتزوجون من بعضهم البعض (م س م١١٠:٥٤؛ ١١١:١٢٤-٢٥: ١١٣: ٢٨٦-٢٨٧). تعدعائلة الميرى مثالا لأسرة الطبقة العليا الثرية الأبوية التى يسكن أفرادها فى نفس المنزل ويتزوجون فى كثير من الأحيان من بعضهم البعض يحتفظون بأملاكاً مشتركة بينهم لعدة أجيال (لم تقسم عقارات عبدالله على ورثة الا فى ١٨١٢ عندما رغب بعض من دخلوا فى الميراث عن طريق الزواج فى أخذ نصيبهم من الأملاك) (م س م١٨٠: ٢٠٥-١٠). ولكن حتى فى هذه الأسرة، أختيرت امرأة للقيام بدور يسند عادة إلى رجل، هذا وبالرغم من وجود قريب مباشر من الرجال على قيد الحياة.

تولى المرأة للوصاية واختيارها لأداء هذا الدور فى حالات أكثر من الرجال مؤشر على وضع النساء فى الأسرة. كما سبق وان اشرنا أن حقوق النساء فيما يتعلق بالأطفال من الناحية القانونية كانت محدودة وحتى تلك الحقوق كان من الممكن نزعها. ولكن عندما كانت المرأة تقوم بالوصاية كانت تتولى مسئوليات أكبر من تلك التى يعهد بها القانون لها وفى الواقع كانت تأخذ الدور المخصص لأدنى قريب ذكر للأب والذى كان يعتبر الطفل تابعا له.

كان القضاة عند إختيارهم نساءاً للوصاية أو موافقتهم على استمرارهن فى ممارسة هذا الدور، يتجاهلون التحيز الأبوى للقانون الذى يعطى هذه المكانة لأقارب الأب الذكور. لقد اعترفت المحاكم الاسلامية بقدرة النساء على النهوض بهذه المسئولية. لقد قاموا بتفسير وتطبيق القانون بطريقة تبدو- على الأقل ظاهريا- وكأنها تعزز حقوق النساء بالنسبة للأطفال. تشير كل الأدلة على أن هذا الدور لم يكن شكليا وان النساء كن بالفعل يقمن بادارة شئون الأطفال واتخاذ القرارات الصعبة فى بعض الأحيان لضمان مصالحهم المالية.

الأطفال وسلطة النساء

الدور الفعال الذى لعبته النساء فى الوصاية على الأطفال- وهو دور يتجاوز حضانة الأطفال الصغار فى حالة الطلاق أو وفاة الأب- له مدلولات هامة بالنسبة لتعريف الأمومة والعلاقة بين الأمهات والأطفال وطبيعة سلطات المرأة فى السياق المنزلى. فرعاية بالأطفال واحتضانهم ودمجهم فى المجتمع كان مسئولية المرأة ومنح حضانة الأطفال الصغار للأم كان هو تعبير القانون عن تبنيه لهذه الرؤية لدور المرأة. هذه العلاقة كانت فى الغالب تسفر عن علاقات عاطفية قوية بين الأم والأطفال. فى نفس الوقت كانت علاقة الأم بالطفل غير آمنه لأن الطفل ينتمى إلى أسرة أبيه وكانت حقوق الحضانة مقصوره على الأطفال الصغار وحتى هذه الحقوق كان من الممكن انتزاعها فى بعض الأحيان. ولكن ما تشير اليه الأدلة الخاصة بتعيين الأوصياء أن مسئوليات الأم كانت فى كثير من الأحيان تتجاوز هذا الدور المحدود. فالأم كانت مسئولة عن مصالح أطفالها من كل النواحى حتى سن البلوغ. بالإضافة إلى ذلك، كان لذلك اثار هامة على العلاقة بين الأم والأطفال. لم تكن العلاقات العاطفية بين الأم والطفل وتأثيرها على الأطفال خاصة الأبناء هى الروابط الوحيدة. نشأت روابط عديدة استمرت على مر السنين خاصة الروابط الاقتصادية التى نشأت نتيجة أن الأم كانت مسئولة عن ادارة أملاك الطفل فى الفترة التى كان فيها قاصرا. وكان هذا يخلق علاقة أكثر تركيبا بين الأمهات والأطفال.

إن اختيار النساء، وغالبا، ما يكن أمهات، فى أكثرية الأحوال لإدارة ممتلكات أولادهن القصر كان يتطلب ادارة واعية للموارد يعنى أن النساء كن يعتبرن قادرات على تحمل هذه المسئولية. واختيارهن بدلا من أدنى قريب من الرجال كان قرارا يتناقض مع المثل الثقافية التى كانت تعطى السيطرة على الأولاد لأسرة الأب وكانت تفترض أن أدنى قريب من الرجال هو الذى سيتحمل هذه المسئولية. لم يكن هذا مجرد ترتيبا يعتمد على الوضع القائم وإنما ترتيب أجرته أو وافقت عليه المحاكم، وعند

أخذهن لمثل هذه المسئولية أصبحت النساء فى وضع يسمح بممارسة قدر من الاستقلال الاقتصادى، ربما كان قيامهن بدور الوصى دليل على الاعتراف بالسلطة التى كانت للنساء فى الكرة أو ربما أعطى لهن القدرة على التأثير. ومهما كانت الحقائق الديموغرافية والإجتماعية والاقتصادية التى جعلت المحاكم تفسر القانون بطريقة تدعم سلطات النساء بهذه الطريقة، فإنهم نجحوا فى الحد من أثر السيادة الذكورية بدرجة صغيرة كما حدوا من دور الأسرة الممتدة للأب.

الهوامش:

١- كانت حلب محل لدراسات كثيرة فى السنوات الأخيرة، للحصول على نظرة عامة راجع Abrahem ma-raus 1989 وخاصة الفصل الثانى وموضوعه البناء الاجتماعى. راجع Bodman 1963 فيما يتصل بالتاريخ السياسى

٢- لا توجد للأسف أدلة يوثق بها فيما يتعلق بحجم الأسرة. ولكن من الممكن أن تقوم بتقدير معقول للعدد عن طريق حساب متوسط عدد الأبناء الأحياء عند وفاة أحد الأبوين. على الرغم من أنه ليس كل ميراث مسجل إلا أنه تم تسجيل عدد كبير من حالات الميراث بما يوفر عينة كبيرة يمكن أن نعتبرها ممثلة للكل. من غير المحتمل أن البيوت الأخرى فى حلب كانت تختلف عن هذه الأرقام. لا تعطى هذا الرقم عدد الأطفال التى قام بانجابهم الزوجية ولكنه يعطى عدد الأطفال الأحياء فى وقت معين. وهذا لا يشكل مشكلة لأن معدل الأطفال الأحياء أهم من معدل المواليد، استخدمت جوديت تاكر نفس هذه الطريقة الحسابية لتقدير حجم الاسر فى نابلس ووجدت أيضا أن الأسر كانت صغيرة العدد نوعا ما (٢٤٣، ١٩٩١).

٣- لجويتين رأى مماثل فى مناقشة العلاقات بين الازواج والزوجات فى الفسطاط فى العصور الوسطى وتعليقاته بهذا الشأن تستحق أن تتذكرها (١٦٥، ١٩٧٨).

٤- تم الحصول على هذا الرقم عن طريق حساب متوسط كل تركات الرجال فى ست مخلفات تغطى الفترة بين ١٢٣٤-١٢٥٥/ ١٨٣٩-١٨١٨، كما تم حساب عدد الأبناء البالغين والأبناء القصر عن طريق نفس الوثائق.

٥- لم تدون أقساط نفقة الأطفال فى الوثائق بصورة منتظمة، ولكنها تظهر فى سياقات أخرى متنوعة. ولقد قمت بجمع كل ما وجدته وحاولت أن أتوصل إلى صورة متكررة. كانت هذه المبالغ. متقاربة إلى حد كبير.

٦- تتفق المعلومات الموجودة فى سجلات المحكمة مع الأعمار التى ذكرها جيلادى عندما ناقش مرحلة الطفولة فى المصادر الرسلامية فى العصور الوسطى.

٧- بما أن القانون الحقيقى كان القانون السائد فى الامبراطورية العثمانية وكان معظم الحلبيين ينتمون إلى مدرسة القانون الحقيقى، فإن هذا المقال سينعكس القانون الحقيقى. أنه يستند إلى أجزاء فى نفس الموضوع من J.N.D. Andersan 1968 Schacht 1964, Fyzee1955, Noel J. Culson 1969

٨- قمت بجمع هذه العينة بالصورة الآتية: أخذت ٣٥٠ حالة من ست سجلات بها مخلفات. كان تعبير أوصياء على الأطفال القصر الذين ورثوا تركة متداخلا مع هذه السجلات. هذه السجلات من أواخر الفترة التى نبحثها. (١٢٣٤-١٢٥٥-١٨١٨-١٨٣٩). أنا أرجح وجود سجلات مماثلة للفترات المبكرة ولكن فى أثناء قيامى بالبحث فى الأرشيف الوطنى بدمشق فى ١٩٧٨-١٩٧٩ و ١٩٨٥) لم تكن هناك سجلات متاحة للعقود المبكرة من الفترة التى أدرسها بالإضافة إلى استخدام السجلات الست قمت بجمع عينه عشوائية (حالة٨٩) لأوصياء من صفقات بيع أملاك على امتداد هذه الفترة. فى كل مرة كان هذا الملك يباع لقاصر أو يشترى له، كان لابد من ذكر اسم الوصى أو الوصية. أخذت الحالات الباقية من تعاملات مختلفة خاصة بالمحكمة كان مشتركا فيها أسر الطبقة العليا فى حلب.

٩- فى حالة هذه الأسر من الممكن إعادة بناء الأسر لأنها المجموعة الوحيدة التى كان لها أسماء أسر فى هذه الفترة. إعادة بناء الأسرة جزء هام من الطريقة التى استخدمتها فى مخطوتى «الأقارب المهمين: الأسرة والمجتمع فى حلب العثمانية يوجد بها توضيح كامل للكيفية التى يتم بها اعادة البناء.

١٠- فى معظم سجلات المخلفات لم يتم تقسيم العقارات على الورثة فى نفس وقت تقسيم الأصول السائلة. فى الأغلب كان هذا هو الحال مع الورثة القُصر، على الرغم من أن الملكية الثنائية كانت كثيرا ما تمتد إلى بعد وصول للقُصر إلى سن الرشد، يرجح أن تقسيم العقارات كان يحدث عندما يطلب أحد الورثة ذلك وكان من الممكن أن يحدث ذلك بعد توزيع الأصول الأخرى مباشرة أو بعد ذلك بعدة سنوات حسب ظروف الأسرة.

البالغون والقصر فى المحاكم الشرعية العثمانية والقانون الحديث

أميرة الأزهرى سنبل

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

المحاكم الشرعية والمذاهب والتاريخ

أعاد العثمانيون فى عام ١٥٢٥ تنظيم السلم القضائى المصرى فى إطار القوانين التى طبقوها فى مصر والتى أعادت تنظيم الحكم والنظام القضائى ككل فى البلاد. فعلى قمة السلم القضائى كان هناك قاضى عسكر، الذى يختاره شيخ الإسلام (الشخصية الدينية الكبرى فى الإمبراطورية) والذى كان مقره اسطنبول. وكان قاضى عسكر هو المشرف المباشر على ٣٧ قاض عثمانى يساعد كل منهم العديد من النواب الذين خدموا فى المدن ومراكزها (فرحات ١٩٨٨، ١٤-١٥). وكان البناء الإدارى ذو طابع وظيفى وهرمى "ينقسم إلى عدة طبقات تحتوى كل منها على عدة مستويات (Laurens 1989, 63). وقد قسمت المناطق ال٣٧ القضائية إلى ٦ مستويات ليس على أساس المسئولية الإشرافية ولكن على أساس الأهمية السياسية وثراء كل منطقة قضائية [(١)]. كان النواب فقط فى بداية الحكم العثمانى من المصريين، بينما كانت الطبقة العليا من النظام القضائى تعين من اسطنبول وعادة ما كانوا من تلاميذ قاضى عسكر الذى يستمدون منه سلطتهم، وكانت لغتهم الأولى هى التركية. ولكن الأحوال تغيرت فى القرن السابع عشر وأصبح عدد أكبر من المصريين يشغل منصب القاضى. وعند قدوم الفرنسيين إلى مصر عام ١٧٩٨ كان كل قضاة المحاكم فيما عدا بعض من يخدمون فى محكمة الباب العالى - المحكمة المفضلة للصفوة من الأتراك- من المصريين. إن كون الشريعة هى الإطار الذى تحركت فيه العدالة فى الإمبراطورية العثمانية أمر لا يقبل الجدال إلا أن هذا ا لوضع لم يلغ فروق مهمة مثل الزمان والمكان

---

(١) طبقا لعبد الرحيم (١٩٩٠، ٣٣٤) كان على القاضى أن يمر بست مراحل يرتقى فيها حتى يمكنه أن يصبح قاضياً من المستوى الأول وكانت تشمل القاهرة، بولاق، مصر القديمة، الإسكندرية ، دمياط المنصورة المحلة الكبرى ومنف العليا ومصدر عبد الرحيم هنا هو أحمد العريشى الذى كان معاصرا لحملة نابليون إلا أن مدى انطباق هذا التدرج على الفترة المبكرة يحتاج إلى مزيد من الدراسة ويرد على حقيقة أن القاضى كان عليه أن يتدرج من مرتبة إلى أخرى تلك الفترات الطويلة التى قضاها بعض القضاة فى نفس المحاكم كما توضح سجلات المحاكم

والعرف والتى كانت وثيقة الصلة بالمذهب المطبق(٢). ومن الناحية العملية كان يفضل الأخذ بالعرف أثناء فترة الحكم العثمانى؛ ويعنى ذلك أن الناس كانوا يستطيعون اختيار المذهب المطبق على قضاياهم، وكان القضاة والمفتون من تلك المذاهب يصدرون الفتاوى، وكان يمكن أن يصدر الفتاوى قضاة القضاة والمفتون المعينون فى مناصبهم من قبل المفتى الأكبر فى اسطنبول أو مشايخ الأزهر وهو ما حدث عدة مرات. ولذلك كان الأتراك يتقاضون عند القاضى الحنفى بينما كان المغاربة يرفعون قضاياهم إلى القاضى المالكى والشوام كانوا يفضلون القاضى الحنفى(٣).

وقد كان المذهب الحنفى هو المذهب الذى اعتنقته الدولة، لذا فقد كان هو المذهب الرسمى للإدارة المصرية وللصفوة الاقتصادية بها(٤) ولكن فى المحاكم الشرعية ظل

(٢) هذه المذاهب هى : الشافعية، أتباع الإمام الشافعى ت. ٢٠٤ / ٨٢٠ والذى كان متبعا فى مصر السفلى وشرق أفريقيا وشبه الجزيرة العربية، والمالكية أتباع الإمام مالك بن أنس ت. ١٧٩ / ٧٩٥ وتلاميذه والتى انتشرت فى مصر العليا وشمال أفريقيا، والأحناف أتباع أبى حنيفة النعمان ت. ١٥٠ / ٧٦٧ وتبعه الأتراك وشبه القارة الهندية والحنابلة أتباع أحمد بن حنبل ت. ٢٤١ / ٨٥٥ والمتبع اليوم فى شبه الجزيرة العربية .

(٣) يناقش بابر يوهانسن العلاقة بين المذهب الحنفى وبتطور المبادئ القانونية الخاصة بالملكية والإيجار على يد فقهاء الحنفية فى خلال العصرين المملوكى والعثمانى، فقد كان المذهب الحنفى الذى يسمح بتغير قيمة البضائع والممتلكات المتعاقد عليها (شافعى ١٩٨٨،...) كان هو المذهب المفضل لإدارات الدولة والرأسماليين فى التاريخ الإسلامى. ومن الطريف أنه فى خلال العصر العثمانى كان الناس يفضلون بشكل عام فى فترات الأزمات الاقتصادية المذهب الحنبلى فيتسجيل الشراكة والإيجار نظرا للتفسيرات المحافظة التى يعطيها هذا المذهب للعمليات المالية. وحتى فى فترات الرخاء كان التجار على ما يبدو يفضلون المذهب الحنبلى ويليه المالكى (حنا تحت الطبع..) عند كتابة عقود طويلة الأجل فقد وفر المذهبان الحنبلى والمالكى الحماية ضد المضاربات والتذبذبات الاقتصادية وفيما يتعلق بالوقفيات لاحظ عفيفى (١٩٩١، ١٥١) أن المستأجرون كانوا يفضلون المذهب الحنبلى بشكل واضح حيث أنه يمنع أى رفع لقيمة لا|إيجار عما هو مشترط فى العقد وكان يحدد قيمةالإيجار طبقا لمثيلاتها وليس طبقا لسعر السوق أضف إلى ذلك أن الحنابلة سمحوا بتوريث عقد الإيجار بينما لم يورثه الأحناف وحتى الأقباط فضلوا تأجير الأوقاف طبقا للمذهب الحنبلى (عفيفى ١٩٩١، ١٥٢؛ دمياط، سجلات ٩٩٩ / ١٥٩٢،٣٠: ٤ – ٤٧)

(٤) لقد أدت حقيقة تعضيد العثمانيين للمذهب الحنفى فى مصر، إلى اعتقاد خاطئ بأن مصر كان يحكمها المذهب الحنفى (e.g., Hodgson 1974, 110). غير أن بعض المؤرخين الذين كانا يقولون بتطبيق عدة مذاهب فى مصر لم يروا أى دلالة فى تلك الحقيقة (Winter 1992, 112-14). فى حين لم يهتم آخرون بما كان يحدث فى الولايات(Gerber 1994)، وكان (Goldziher (1981,55هو أفضل من عبر عن ذلك بقوله: " إن اهتمامنا ينصب أكثر على الاتجاهات العامة التى سيطرت على تطور القضاء الإسلامى، أكثر من تفاصيل الاختلاف فى الرأى بين المذاهب" وقد نبه (Udovitch (1981 إلى أهمية الاختلافات بين المذاهب إلا أنه لم يطبق ذلك على قوانين الأحوال الشخصية. وهناك دراسة أخرى هامة عن الشريعة الإسلامية تناقش فى بعض التفصيل الفروق بين المذاهب (Coulson 1978, 86-102). ولكن كولسون نهجت نفس نهج جوزيف شاخت وجولدتسيهر فى تصوير الشريعة الإسلامية كنظام ثابت لا يتغير. وقد عارضت (Baber Johansen(1988 الاعتقاد بثبات الشريعة بدراسة التطور التاريخى للمذهب الحنفى فيما يتعلق بالملكية والإيجار والضرائب. وقد ساعدتنا أعمال يودوفيتش وبابر على فهم طبيعة التغيرات التى حدثت فى لاشريعة.

المذهب المالكى والشافعى مفضلين فى مصر العليا والسفلى على الترتيب. وتشير حقيقة احترام النظام لمختلف المذاهب إلى وجود مرونة اجتماعية وقانونية أكبر مما سيكون الحال عليه فيما بعد عندما تحدث الإصلاحات القانونية فى مصر (بداية من ١٨٩٧) وعندما يصبح المذهب الحنفى هو المصدر الرئيسى للشريعة؛ ويشير أيضا إلى الاستقلالية الأكبر التى كان يتمتع بها قضاة المحاكم قبل الإصلاحات فى إصدار الأحكام القانونية.

والأكثر من ذلك أن القضاة تحت الحكم العثمانى كانوا يعينون من قبل زملائهم ويختارون لسعة علمهم فى الفقه الإسلامى. وكان العثمانيون يعلمون الطبقة العليا فى السلم القضائى فى مدارس خاصة لهذا الغرض وكانت الحكومة فى اسطنبول تعينهم فى مراكزهم فى أنحاء الإمبراطورية لمدد تتراوح عادة بين سنة وثلاث سنوات (٥). أما الطبقات الدنيا من القضاة ونوابهم الذين كانوا يخدمون فى المحاكم فى أنحاء مصر فكانوا عادة من خريجى الأزهر والمدارس المشابهة مثل الصالحية النجمية، وكانوا يحصلون على الإجازة فى الفتوى من أساتذتهم الذين درسوا عليهم. ولم يكن من غير المعتاد فى هذا المستوى من القضاء أن يعين القاضى فى قريته أو مدينته التى نشأ فيها. وكان معظم القضاة الشافعية والمالكية من خريجى المدارس المحلية ويمكن اعتبارهم متصلين اتصالا عضويا بالمجتمعات التى خدموا فيها. ولكن بعد الإصلاحات كان على القضاة أن يتعلموا ويحصلوا على الشهادة ويوظفوا، كل ذلك عن طريق الحكومة المركزية المصرية، ثم يعينوا فى المحاكم.

وسوف أركز فى هذه الدراسة على القرارات القانونية المتعلقة بالقصر والتى أصدرتها المحاكم المصرية منذ العصر العثمانى. وإلى جانب كون الموضوع مهما فى حد ذاته إلا أن موضوع السن وكيف يحدد وضع الفرد هو من المجالات المهمة فى النظرية القانونية الإسلامية وله قرارات محددة جدا فى المحاكم الشرعية . وسنبحث أولا زواج القصر والقاصرات من البنات الذين يمرون بطور البلوغ ثم سنعقد بعد ذلك مقارنة بين الممارسات القانونية فى ظل الحكم العثمانى – عندما كان هناك تنوع شديد فى الممارسات القانونية – والفترة الحديثة عندما تبنت الدولة معايير قانونية محددة وسنت قوانين للتعامل مع القصر والوصاية.

---

(٥) وهكذا كان قاضى عسكر (أو قاضى القضاة) وقضاة قضاة المحاكم فى القاهرة والقسمة (العسكرية والعربية) يختارون من اسطنبول حيث يتلقون التعليم فى "مدارس القضاة"، ثم يبعثون منها إلى مختلف أنحاء الإمبراطورية العثمانية. ولكن نواب هؤلاء القضاة فى مصر، وكذلك من هم دونهم، كان يختارهم قضاة المناطق فى القاهرة أو قضاة الأقاليم.

وسوف نبرز فى هذا السياق أهمية المذاهب: الشافعى والحنفى والمالكى لما كان من صلة بين كل مذهب والسياق التاريخى الذى طبق فيه. وتشى تلك العلاقة بالمجتمع الذى طبق فيه المذهب، وعلى وجه خاص بالشكل الذكورى الذى كان سائدا فيه. وكما توضح الوثائق الأرشيفية، يشير تفضيل المذهب الشافعى فى مصر السفلى إلى انتشار النظام العائلى الذى يكون فيه الأب هو رأس العائلة ويليه الجد، بينما يختلف الوضع فى مصر العليا يحث يشير تفضيل المذهب المالكى إلى انتشار السيطرة الذكورية بين أعضاء العشيرة من الذكور من الأب وحتى رأس العشيرة. وسوف أوضح أيضا التغيرات التى طرأت على تطبيق تلك المذاهب خلال الفترة محل الدراسة. وأخيرا سوف أناقش متى وأين وبين أى من الطبقات بدأت سيادة المذهب الحنفى فى مصر، حيث أنه لم يكن من المذاهب الذائعة فى بداية الحكم العثمانى.

الزواج والقصر فى ظل الحكم العثمانى

سوف أوضح مواضع التشابه والاختلاف بين المذاهب فيما يتعلق بالقاصر والبكر البالغ والثيب حتى أبسط هذا الموضوع المعقد. ويتجه اهتمامى هنا إلى توضيح أوجه الشبه والخلاف بين المذاهب وكذلك فى إطار المذهب الواحد فيما يتعلق بأسلوب التحديد كما طبق فى المحاكم وكيف أن هذه الأساليب تغيرت بمرور الزمن. ونظرا للعلاقات القائمة بين المذاهب وسياقها التاريخى فإن التغيرات فى بعض الممارسات، التى أبقى عليها الزمن لفترة طويلة فى منطقة ما من البلاد، تدل على تغيرات فى الظروف التاريخية. فإذا ما حددنا القوانين الرئيسية والتحولات فى القرارات القانونية سوف تتضح التغيرات التاريخية العامة بشكل أفضل.

بيد أننا قبل الشروع فى موضوعنا يجب أن نشير إلى مشكلة منهجية. فبينما تشير وثائق المحاكم فى مدن مثل القاهرة ودمياط إلى مذهب القاضى فى العادة، لم تكن ذلك هو الحال فى معظم المحاكم الإقليمية. ونظرا لوجود تشابه كبير بين مداخل عقود الزواج فى الوثائق الأرشيفية فى المحاكم الإقليمية فإن تحديد المذهب المتبع يبدو أمرا صعبا. وحتى يكون عقد الزواج قانونيا يجب أن يحتوى على أسماء أطراف العقد: العروس والعريس والوكلاء أو الأولياء وشهود التوكيل وشهود العقد ويجب أن يحتوى العقد أيضا على المهر والظروف التى تم فيها عقد الزواج. ولذلك تبدوا الاختلافات بسيطة فى الظاهر. ويوفر التحليل المتأنى لعقود الزواج المسجلة لأى مدينة بعينها عبر فترة زمنية ومقارنتها مع المتطلبات النظرية لكل مذهب معلومات ذات أهمية خاصة فيما يتعلق بالتحولات التاريخية. فبينما لا يقر الشافعية عقد زواج لا يحتوى على كلمة زواج أو نكاح أو مشتقاتهما؛ نجد الأحناف يقبلون ألفاظ المجاز مثل الهبة والصدقة والجعل

والعوض والتمليك فى الزواج. وإلى جانب دلالة تلك المصطلحات على الفروق المذهبية فيما يتعلق بالنساء والزواج بين المذهبين فإنها تساعد أيضا فى تحديد أى من المذهبين كان مستخدما فى عقد زواج بعينه.

وهناك اختلاف مصطلحى آخر يتمثل فى استخدام كلمة "إذن" ومشتقاتها فى عقود الزواج عند الشافعية وفى بعض المدن عند المالكية أيضا للدلالة على سماح البكر البالغ لوليها، إن لم يتمسك بولاية الإجبار، بإتمام عقد زواجها. أما بالنسبة للأحناف فإنهم يستخدمون مصطلح "توكيل" حيث أنهم يعتبرون للبكر البالغ وللثيب الحق فى الزواج بدون الحاجة لولى. وأخيرا فبالرغم من أن معظم المدن عادة ما كانت تعقد الزواج طبقا لمذهب معين فى كل منها، إلا أنه قد يعقد أيضا على مذهب آخر، وفى هذه الحالة كان يذكر الشيخ أو القاضى الذى عقد الزواج، فيتم بذلك تحديد المذهب المتبع.

القاصرات

كانت ولاية الإجبار تطبق على القصر من البنات والصبيان وهى تعنى الحق فى تزويج وتطليق القصر(دمياط، إشهادات ٩٧٥ / ١٥٧٠، ٨ : ٤٥ – ٢٨؛ ١٠١١ – ١٠١٥ / ١٦٠٢ – ١٦٠٦، ٤٣ : ١١ – ٢٦، ٤٨ – ١٨٢؛ ٩٩٩ / ١٥٩٤، ٣٠ : ٩ – ٣٠؛ إسنا، إشهادات، ١١٩١ – ١١٩٢ / ١٧٧٧ – ١٧٧٨ ، ٢٩ : ٢٠ – ٤٧؛ منفلوط، سجلات ١٢٢٨ / ١٨١٢، ٥ : ٤٧ – ١٦٧؛ الإسكندرية، دعاوى، ١٢٧٣ – ١٢٨١ / ١٨٥٦ – ١٨٦٤، ١ : ٣ – ٨، ١١؛ ١ : ١٤ – ٣٦) (٦).كان الوالد هو عادة الوصى على أبناءه القصر(فيما عدا فى ظروف محددة جدا)، وعند وفاة الأب عادة ما كانت الوصاية تنتقل إلى الأم(دشنا، إشهادات ١٩٠٨، ١٦٦ : ٩ – ٢٠، ١٠ – ٢٢، ١٣ – ٣٠، ١٥ – ٣٣، ١٥ – ٣٤، ١٦ – ٣٥، ٢٠ – ٧٤؛ دمياط إشهادات ٩٩٩ / ١٥٩٢، ٣٠: ١٠ – ٣٣؛ ١٠١١ – ١٠١٥ / ١٦٠٢ – ١٦٠٦، ٤٣ : ٨٤ – ١٨٢)(٧) ، أو الجد

---

(٦) تحتوى عينة القضايا المدروسة هنا على ٦٠٠ قضية من الوثائق الأرشيفية للمحاكم الإقليمية فى مصر: الإسكندرية، أرمنت، دشنا، دمياط، إسنا ومنفلوط، وكذلك وثائق المعية السنية. وتمثل النماذج المشار إليها الأنواع المعتادة من القضايا الموجودة فى تلك الوثائق.

(٧) يشرح الأحناف منطقهم فى إعطاء الأب والجد ولاية الإجبار هكذا: " كلما اقترب العصب كلما زاد الحب والعطف وبالتالى الرعاية للأبناء" (الحصرى ١٩٨٦، ٤٧٥). وبالرغم من اعتراف الأحناف بقوة رابطة العلاقة بين الأم وأبناءها، إلا أنهم يعتبرون الأم "ناقصة العصب" وبالتالى يعطونها الولاية فقط إن لم يكن هناك ولى من الذكور أو أن يعطيها حق الوصاية الأب أو القاضى. وبالرغم من أن المذاهب لم تعط المرأة حق الولاية، إلا أنه من المثير للدهشة أن ولاية الأم كانت هى السائدة، من واقع وثائق المحاكم.

أو أخ أكبر أو عم أو خال، فإن لم يوجد عضو من الأسرة يصلح لهذه المهمة صار الشيخ أو القاضى المحلى هو الوصى(دمياط، إشهادات، ٩٩٩ / ١٥٩٤، ٣٠ : ٢٦ – ٦٦).

وقد كان هناك اختلاف بين سلطة الأب وسلطة الأوصياء الآخرين. فبينما كان على الأب والوصى مسئولية صلاح أحوال القاصر، وكان لهما السيطرة على أى ممتلكات يمتلكونه؛! فقد أجمعت المذاهب على أن للأب ولاية الإجبار على القصر وامتد بها الشافعية والأحناف إلى الجد، وبعض الأحناف أقروها للأخ أيضا، والمالكية أعطوها للكفيل(الجزيرى ١٩٨٧، ٤ : ٢٧).

وبينما لم يكن من الممكن التشكيك فى حق الأب فى ولاية الإجبار فى المحكمة، فإن ذلك لم يكن الحال مع الأوصياء الآخرين. فقد طالبت فتاة من دايود بوادى حلفا عام ١٩١٠ ببطلان عقد زواج عقده أخوها لرجل قابله فى الإسكندرية، حيث كان يبحث عن عمل، واحتجت الفتاة عن طريق و كيل بأنها كانت تبلغ من العمر ١٢ عاما، وأنها قد بلغت كما تدل عليه مظاهرها الجسمانية، فبالرغم من أنها كانت ما تزال قاصرا عند توقيع عقد الزواج، فإن أخاها الذى كان يعيش فى الإسكندرية فى هذا الوقت، والمسافة بين الإسكندرية ودايود تعتبر قصرا، وهو ما يسقط سلطته عليها كوصى طبقا للشريعة وبالتالى فقد قام (عمها أو خالها) بهذا الدور وقد وقفت المحكمة فى صفها وأبطلت عقد الزواج (الإسكندرية، دعاوى ١٩١٠، ١٣٠ : ٣٧ – ٤٩).

وقد كان من المعتاد أن يبقى من يتزوج من القصر فى كنف أسرته حتى يبلغ الحلم، غير أنه فى بعض الحالات كانت العروس تذهب للعيش مع زوجها ولكن كان يعتبر الزواج قائما فقط بعد دفع المهر(دمياط، إشهادات ٩٨٣ / ١٥٧٦، ١٧ : ١٣ – ٣٤). وعندما كانت تعيش العروس القاصر مع أسرتها كان يتوقع من الزوج أن يعولها ماديا، وعادة ما كان الأب يصر على تعويضه عن إعاشتها قبل أن يسمح بإتمام الزواج. وهنا اختلفت المذاهب، فبينما لم يسمح الأحناف للزوج بإعالة عروسه القاصر إلا بعد أن يستمتع بها، نجد الشافعية يحملون الزوج مسئولية إعالة زوجته قبل إنفاذ الزواج. وكانت المحاكم تعتبر المصاريف التى تؤديها أسرتها دينا فى عنق الزوج يسأل عن سداده(الإسكندرية، دعاوى ١٢٧٣ – ١٢٨١ / ١٨٥٦ – ١٨٦٤، ١: ٦٣ – ١٣٩).

وعندما كانت العروس تبلغ السن ويتم الوفاء بالترتيبات المادية المنصوص عليها فى عقد الزواج، كان الزواج ينفذ. وقد اعتبر الشافعية والمالكية أن قيام علاقة الزوجية فقط هو الذى يجعل من الثيب بالغا، أما قبل الزواج فإن الكبر البالغ كانت تعامل على أنها قاصر، ولهذا السبب كان عقد الزواج وقيام علاقة الزوجية شيئان مختلفان، فبدون الدخلة يكون الزواج غير كامل. وهناك قضايا مسجلة يرفض فيها والد العروس السماح

بالدخلة (دشنا، سجلات ١٢٧٣ / ١٨٥٦، ١: ١٧ - ٩٧) أو يعيد الوصى التفاوض بشأن المهر قبل أن يسمح للعروس بالاختلاء بزوجها المعقود عليه]على حكم الخلو[(دمياط إشهادات ٩٨٣ / ١٥٧٨، ١٧ : ٦١ - ١٩٦). وبعبارة أخرى، فمن الناحية العملية لم يكن مجرد توقيع عقد الزواج يتيح للزوج أن يقيم العلاقة أو حتى أن يختلى بزوجته المعقود عليها.

بكر بالغ

وبالرغم من أن القاصر لا تستطيع الاعتراض على ولاية الإجبار لأبيها، إلا إن كان غير لائق أخلاقيا أو عقليا أو أنه لم يعولها، فقد كانت البالغ تستطيع أن تعترض على أبيها وكانت تنجح بالفعل فى ذلك. فعلى سبيل المثال حكمت محكمة على امرأة بالطاعة لزوجها ولكنها رفضت وأوضحت فى المحكمة أنها لا تعترف بالزواج حيث أن أباها قد أجبرها عليه بالرغم من أنها لم تكن قاصرا فى وقت زواجها. وسأل القاضى الزوج إن كان ذلك صحيحا فرد بالإيجاب فألغت المحكمة الزواج وأمرت الزوج بألا يتعرض لها(القاهرة، الباب العالى ١٠٣٥ / ١٦٢٦، ١٠٧: ١٦٩ - ٧٠١)

وبالمثل كان على البكر البالغ أن توافق على زواجها. ولكن هذا الشرط كان يتوقف على المذهب، فبينما اشترطت كل المذاهب الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى بلوغ الفتاة ل"تملك نفسها"، فقد اشترط الأحناف والحنابلة موافقة البالغ على زوجها إما شفاهة أو بالصمت، وكان الشافعية والمالكية ينصحون الولى بأخذ رأى البكر البالغ قبل الموافقة على خطبتها ولكنهم يطبقون ولاية الإجبار على البكر البالغ والقاصر على السواء، وهم بذلك يعتبرون سابقة الزواج أساسية لملكة النفس حيث يعولون على أهمية الخبرة للنضج. وبمجرد أن تتزوج الفتاة وتتم الدخلة تكون حرة فى إتمام أى زواج فى المستقبل (دمياط، إشهادات، ٩٥٢ - ٩٩١ / ١٥٤٦ - ١٥٨٤، ١٧:١ - ١٨؛ ٩٧٥ / ١٥٧٠، ٨ : ٥١ - ١٩٦؛ ٩٨٣ / ١٥٧٨، ١٧ : ١٧ - ٤٩، ٣٤ - ١٣، ٣٩ - ١٢٨؛ ١٠٢٢ / ١٦١٢،٥١ : ١٢٤ - ٣٣١؛ الإسكندرية، دعاوى ١٢٧٣ - ١٢٨١ / ١٨٥٦ - ١٨٦٤، ١: ٦٣ - ١٣٩).

وفى حالة عدم إتمام الزواج فى العقود التى يقوم بها الوصى بالنيابة عن قاصر، يمكن للعريس أو العروس أن يبطل العقد عند البلوغ وعدم الرغبة فى إتمام الزواج. ففى قضية ترجع إلى القرن التاسع عشر فى أسيوط شكى رجل إلى القاضى أنه قام منذ ثمانية أعوام بتزويج إبنه القاصر إلى فتاة قاصر استخدم أبوها حقه فى ولاية الإجبار لإتمام العقد وحصل على الثلاثة الجنيهات المهر المتفق عليه أمام شهود عدول، ونظرا لكون العروس والعريس قصر فقد بقيا فى كنف أسرتيهما. وعندما توفى أبو العروس ذهبت للعيش مع جدها الذى عقد لها على زوج جديد. وقد حضرت الفتاة للمحكمة بناء

على استدعاء القاضى وأقرت بمعرفتها بعقد الزواج السابق الذى عقده أبوها، وأضافت أنها بالرغم من كونها قاصرا عندما عقد أبوها الزواج الأول، إلا أنها قد بلغت الآن، وترغب فى الإبقاء على عقد أبيها. وعندما سئلت عن زواجها الثانى، قالت أن جدها قد عقد هذا الزواج الثانى بدون موافقتها، وأنها كانت مختبئة منه خوفا من أن يصيبها بمكروه. وعندما سئل جدها خالف شهادتها قائلا أنه كان مجرد وكيل لها فى الزواج، وأنها لم تقبل فقط بالزواج من هذا الزوج الثانى (والذى كان حاضرا فى المحكمة) ولكنها استلمت طواعية منه (٥ جنيهات أجنبية.. جنيهات مصرية و ١٨ ريال). ثم قدم الجد الشهود العدول على التوكيل الذى أعطته إياه وعلى حفل الزواج بمن فيهم الشيخ الذى عقد العقد. وبالرغم من أن تزكية الشهود الذين قدمهم الجد كانت غير مبهمة فقد أبقى على الزواج الأول مع تنازل الزوج الثانى للأول (أسيوط، أحكام ١٨٨١، ١٩:٨-١٨)

وتدل هذه القضية على أنه على الرغم من أن الفتاة قد زوجت وهى قاصر عن طريق أبيها، إلا أنها بمجرد بلوغها كان يمكنها أن ترفض إنفاذ رغبة أبيها. ويبدو أن محكمة أسيوط قد استرشدت فى حكمها بهذا المبدأ، حيث أن الجد كان عليه أن يقدم الشهود على توكيلها له. بيد أن رغبة الزوج الثانى فى إلغاء الزواج الثانى ربما لعبت دورا حاسما فى حل القضية التى كان يمكن أن تتهم فيها الفتاة ربما بتعدد الأزواج.

وهذه الحادثة لها دلالة خاصة حيث أنه بالرغم من أنها وقعت عام ١٨٨١ فى أسيوط فى صعيد مصر حيث ينتشر المذهب المالكى إلا أن الزواج ربما لم يكن معقودا على هذا المذهب، حيث أنه بإعطائه للوالد حق ولاية الإجبار على البكر البالغ يعنى أنه لم تكن هناك حاجة لسؤالها عن اختيارها فى هذا الموضوع، لذا يبدو أنه كان زواجا حنفيا. وكما توضح الأرشيفات فقد كان هناك عدد متزايد من الزيجات فى أسيوط تعقد على مذهب الأحناف، بما يدل على ازدياد أهميته فى تلك المنطقة قبل أن يصبح المذهب الحنفى هو المصدر الأساسى للشريعة فى عام ١٨٩٧ . ويشى ذلك بتنامى أهمية أسيوط كمركز حكومى وتجارى خلال القرن التاسع عشر، وكانت تلك هى نفس حال إسنا الواقعة على مسافة من أسيوط إلى الجنوب(٨). وقد استمر عقد عقود الزواج

(٨) يؤيد أبو الفتوح(١٩٩٢، ٢٩ – ٣٤) ذلك فى مقالته عن إسنا فى القرن الثامن عشر. فقد وصف ازدياد عدد الأشخاص من أصحاب الألقاب، والتى كان القضاة يسجلون أسماءهم وألقابهم بدقة. وهم من أمراء المماليك المقيمين فى إسنا وكذلك من التجار من مختلف أنحاء الإمبراطورية العثمانية من المهتمين بتجارة البحر الأحمر. والأكثر من ذلك أنه ربط بين الزيادة الملحوظة فى مبالغ المهور و نهاية عادة تقسيط المهر وبين زيادة ازدهار إسنا فى أخريات القرن. وقد دللت فى موضع آخر (Sonbl, forthcoming)على أن دفع المهر على أقساط ليس فى مصلحة الزوجة لأنها لو طلقت وخلعت زوجها فإنها تتنازل عن حقوقها المالية بما فيها ما تبقى من أقساط المهر المعجل. وقلت أن دفع المهر المعجل كاملا للزوجة كان دليلا على حدوث تغيرات هامة فى إسنا خلال تلك الفترة (إسنا، سجلات، ١١٩٣ / ١٧٧٩، ٣١ : ٤٣ – ٤٦، ٥٣، ٦١)) . وتشير حقيقة أن هذا التحول كان حادثا أيضا فى مدن أخرى فى مصر العليا إلى حدوث تحولات اجتماعية عميقة. ولكن يجب أن نشير إلى أن دفع المهر على أقساط ظل منتشرا فى مدن أخرى مثل منفلوط حتى القرن التاسع عشر (منفلوط، إشهادات،١٢٣٨-١٢٣٩ / ١٨٢٢ – ١٨٢٣، ٥ – ٥٠، ٥١). إلى جانب أن تقسيط المهر كان معتادا فى الإسكندرية أيضا حتى نهايات القرن التاسع عشر. (الإسكندرية، إشهادات، ١٢٧٣ / ١٨٥٦، ١: ٢١، ٢٢، ٣٧ ، ٣٩ ٤٣).

فى إسنا على المذهب المالكى(إسنا، إشهادات ١١٩١ - ١١٩٢ / ١٧٧٧، ٢٩ : ٢٠ - ٤٧، ٤٨؛ ١١٩٤ / ١٧٨٠، ٣١ : ٢٨ - ٦٢). إلا أن عدد الزيجات التى تبعت المذهب الحنفى الذى يشترط موافقة البكر البالغ سواء عن طريق توكيل مشهود عليه أو أمام القاضى مباشرة بنفسها قد تزايد من نهاية القرن التاسع عشر(إسنا، إشهادات ١١٩١- ١١٩٢ / ١٧٧٧ - ١٧٧٨، ٢٩ : ٢١ - ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٢٩ - ٦٩؛ ١١٩٣ / ١٧٧٩، ٣٠ : ٢٦ - ٥٣، ٥٤؛ ١١٩٥ / ١٧٨٠، ٣١ : ١١ - ٢٨، ٢١ - ٤٣، ٣٣ - ١٢٢).

وقد شهدت بعض مدن مصر العليا أيضا تحولا نحو تطبيق المذهب الحنفى قبل القرن العشرين(أرمنت، سجلات ١٢٩٠ - ١٢٩١ / ١٨٧٣، ٤٢ : ٣٢ - ٦٨، ١٩ - ١٤٥؛ دشنا، سجلات ١٢٧٣ / ١٨٥٧، ١: ١ - ١٣؛ ١٢٧٤ / ١٨٥٨، ١ : ١ - ١٣؛ منفلوط، إشهادات ١٢٢٨ - ١٢٢٩ / ١٨١٢ - ١٨١٣، ٥ : ٣٣ - ١١٨) وفى منفلوط فى أحد السنوات شملت حالات زواج البكر البالغ التى تتزوج عن طريق شخص غير أبيها بتوكيل منها موثق بالشهود(منفلوط، إشهادات ١٢٢٨ - ١٢٢٩ / ١٨١٢ - ١٨١٣، ٥ : ٣٣ - ١٢١؛ ٥ : ١٣ - ٥٦) بما فيها بالغات تزوجن عن طريق العم أو الخال كوكيل(٥: ٣١ - ١١٤) أو الأخ(٥ : ٩ - ٣٧) مع موافقة العروس أمام شهود مقبولين. ولكن عندما كان الأب هو الذى يزوج البكر البالغ كانت تطبق ولاية الإجبار(منفلوط، إشهادات ١٢٢٨ - ١٢٢٩ / ١٨١٢ - ١٨١٣، ٥ : ٣ - ١١٦، ١١٧ ، ٧ - ٢٥، ٩ - ٣٤، ١٣ - ٥٠، ٥٣، ٢٦ - ٩٥، ٣١ - ١١٥، ٣٣ - ١١٧،١١٩، ٤٧ - ١٦٧، ٣١ - ١١٥؛ ٥ : ١٦ - ٦٦، ٦٧). وقد يدل ذلك على تحول فى القانون المتبع فيما يتعلق بالأوصياء غير الأب، حيث أن معظم الزيجات المالكية المسجلة فى مصر العليا سمحت للوصى من غير الذى له حق ولاية الإجبار أن يزوج من فى وصايته من غير توكيل. غير أن سلطة الأب بقيت كما هى على الرغم من ذلك. ويمكننا لذلك أن نستنتج ميلا أكبر فى اتجاه نظام يفضل سلطة الأب ويقلل من قوة أعضاء العشيرة الآخرين من الرجال. أى تجاه المذهب الحنفى وابتعادا عن المالكى.

وقد ظهرت تحولات مشابهة فى الممارسات القانونية فى ميناء دمياط المطل على البحر الأبيض المتوسط، فى فترة أكثر تبكيرا من ظهورها فى مدن الصعيد. فقد زادت فيها عدد الزيجات التى تعقد فيها البكر البالغ لنفسها، أو حتى عن طريق وكيل، منذ القرن السادس عشر، واستمرت فى الازدياد بمرور الزمن. وتعطى ندرة الحالات المبكرة انطباعا بوجود خطأ فى تسجيل حالات معينة أو أنها كانت تخص أجانب فقط. بيد أن إمعان النظر يوضح أن تلك الزيجات كانت زيجات حنفية يطلب فيها إلى البكر البالغ أن تعطى موافقتها بطريق غير مباشر، أى عن طريق توكيل مشهود عليه، أو مباشر

للقاضى (دمياط، إشهادات ٩٧٥ / ٨،١٥٦٨: ٩٠-٣٦٢؛ ٩٨٣ / ١٥٧٦، ١٧: ١٧-٥٠؛ ١٨-٥١؛ ٩٩٩ / ١٥٩٢، ٣٠ : ٦-١٤، ٧-١٦ ، ٨-٢٥، ١٠-٣١، ١١-٣٨؛ ١٠٢٢ / ١٦١٣، ٥١ : ٣٧ - ١٠٥؛ ٤٣: ٣٨ - ٧٧).

ويبدو أن تزايد الزواج على المذهب الحنفى قد أصبح دأب رجال المدن، خاصة فى طبقة التجار الأكثر ثراء. وتوضح الزيجة الحنفية التالية من دمياط، عملية تحول صفوة المدينة إلى المذهب الرسمى. ففى هذا المثال نجد بكرا بالغا قد حصلت على مهر مقداره ستون دينارا ذهبا جديدا (بينما كان المهر المعتاد بين خمس وست دنانير). وقد حرص الأب، بوصفه وكيلا للعروس، على الإشارة إلى أن الزواج قد تم "من غير إكراه ولا إجبار"؛ وهو أحد شروط زواج البكر البالغ عند الحنفية. وقد تعرفنا على الطبقة الاجتماعية للأسرة وكذلك على التحول إلى المذهب الحنفى من حقيقة أن الزواج قد عقد على يد قاضيى قضاة الشافعية والحنفية فى دمياط (دمياط، إشهادات ٩٩٩ / ١٥٩٤، ٣٠ : ١٠-٣١). وقد زاد عدد الزيجات المالكية أيضا المسجلة بالمحكمة الشرعية بدمياط، مما يدل على الهجرة من جنوب مصر إلى دمياط، وكذلك على ازدياد عدد أفراد الجالية المغربية فيها، كما يدل أيضا على ازدياد أهمية المدينة كميناء.

الثيب

إعتبرت ثيبا كل امرأة سبق لها الزواج، أو كانت ضحية لاغتصاب متكرر، أو زانية، أو غير بكر - عدا من فقدت بكورتها عرضا - وعوملت قانونا على هذا الأساس. كما شمل هذا الوصف أيضا المطلقة، وكذلك الأرملة التى عاشت سنة مع زوجها بدون أن يدخل بها. وقد أجمعت المذاهب الأربعة على أن الثيب لا تجبر على الزواج بل يجب أن تؤخذ موافقتها.(الحصرى ١٩٨٦، ٤٨٢-٨٣). وعادة ما كانت تعطى موافقتها شفاهة فى المحكمة من خلال توكيل(الإسكندرية ١٢٧٣ / ١٨٥٦، ١ : ١٤-٤٢) أو عن طريق توكيل مشهود عليه لمن يمثلها أيا كان (الإسكندرية ١٢٧٣ / ١٨٥٦، ١ : ١٣ - ١٥، ١٨). وبالرغم من أن المذهب الحنبلى يعتبر أكثر المذاهب محافظة، إلا أنه من الطريف حقا أنه يشترط موافقة البالغ البكر والثيب، بل ويذهب إلى أن الثيب هى التى تأمر وليها بتزويجها (إبن تيمية ١٩٩٢، ١٠٣-٥).

الولاية والكفاءة

وكما ذكرنا فبالرغم من وجود نقاط التقاء أساسية بن المذاهب هناك أيضا اختلافات مهمة فى الأسس والإجراءات تفرق بينها. ومن الواضح أن أهم اختلافات تكمن فى موضوعى الولاية والكفاءة. فقد أجمعت المذاهب على استحباب أن يشهد ولى العروس من أسرتها على زواجها؛ ووجوب ذلك فى حالة القاصر حتى يكون الزواج

صحيحا، فيما عدا الحنابلة الذين لم يروا حاجة لوجود ولى للرشيدة. وإذا عدمت العروس الولى قام القاضى أو الشيخ بدور الولى. غير أن المذاهب لم تتفق على توصيف أو تعريف الولاية.

الشافعية

الإمام الشافعى يرى، فى مؤلفه الرسالة، أن المرأة يجب أن تخطب من وليها الذى يشترط موافقته لإتمام الخطبة (١٩٨٨، ٢٠٨). كما يشترط لصحة عقد الزواج أن يشتمل على: الإيجاب والقبول من الزوج والزوجة، واحتوائه على لفظ "النكاح" أو "الزواج" أو مشتقاتهما(البكرى ١٩٩١، ١، ٥٧)، وموافقة الطرفين أو من ينوب عنهما أمام الشهود، وأن "يخلى الولى سبيل العروس" . ويذهب الشافعى لأبعد من ذلك فيعطى لموافقة المرأة نفس أهمية موافقة الرجل (١٩٨٨، ٢١٣) ولا يعترف بصحة الزواج الذى تعطى فيه الثيب موافقتها بعد الزواج لغلبة احتمال إجبارها على هذا الزواج من قبل وليها (١٩٨٨، ٢٣٢).

إلا أن المطبق فى المحاكم الشرعية المصرية يختلف نوعا ما عما ذكرناه آنفا. فلم يمثل غياب الولى من أقرباء العروس مشكلة فى تسجيل عقود الزواج الشافعية. فواقع الحال أن معظم زيجات الثيبات على مذهب الشافعية لم يرد فيها ذكر لولى (دمياط، إشهادات ٩٩٩ / ١٥٩٤ ، ٣٠ : ٧-١٧) أو إشارة إلى أن العروس قد أعطت إذنها لمن يمثلها، كأبيها مثلا (دمياط، إشهادات ٩٩٩ / ١٥٧٨/، ١٧: ١٧-٥٠). وفى حالات عديدة كانت المرأة تزوج نفسها مباشرة بأن تأذن للقاضى الشافعى بتزويجها(دمياط، إشهادات ٩٨٣ / ١٥٧٨، ١٧: ٢٣-٧١، ٥٩-١٨٨)؛ وكثيرا ما كانت تقبض المهر بنفسها(دمياط، زواج ١٢٩٩ / ١٨٨٢، ١٢: ١، ٣، ٨، ٩، ١٠، ١٥، ١٨). وهناك أيضا زيجات مسجل فيها أن الولى هو نفسه العريس، خاصة فى الحالات التى لا يكون فيها هذا الزاج هو الأول (دمياط، إشهادات ٩٧٥ / ١٥٧٠، ٨ : ٥١-١٩٦).

أما فيما يتعلق بالكفاءة، فبالرغم من أن الشافعية يرون أن الفتاة يجب أن تزوج ممن هو كفء لها، ليستطيع أن يوفر لها نفس مستوى العيش الذى اعتادت عليه، إلا أنه لم تكن هناك مشكلة فى التزاوج بين غير الأكفاء. فقد يكون هو غنيا وهى فقيرة، أو تكون هى غنية وهو فقير. فإذا كان كل من الطرفين بالغ رشيد صار الزواج صحيحا؛ وليس لمن يكبرها من رجال الأسرة أن يمنع مثل هذا الزواج(١٩٨٨، ٢٣٢). وأخيرا رأى الشافعية أن المهر عنصرا أساسيا فى الزواج، إلا أنهم لم يعتبروا غيابه مفسدا لصحة العقد (١٩٨٨، ٢٢٩).

الأحناف

بالرغم من أن المذهب الحنفى- على عكس المذهب الشافعى- لم يكن يطبق ولاية الإجبار على البكر البالغ، إلا أنه كان مذهبا ذكوريا ونخبويا أكثر من المذهب الشافعى فيما يخص الولاية والكفاءة. وتعكس سجلات المحاكم تلك الحقيقة بوضوح. فبالرغم من أن البكر بالغا كانت أو ثيبا لا يستطيع أحد أن يجبرها على الزواج طبقا للمذهب الحنفى، فقد ظلت الولاية شرطا لصحة عقد الزواج. ولو اختارت البالغ بكرا كانت أو ثيبا أن تزوج نفسها بنفسها بدون ولى ذكر من أسرتها، وجب أن يكون مهرها معادلا لما يدفع لمثيلاتها وأن يكون الزوج كفئا لها. فإن غاب شرط من هذين الشرطين يحق لأهلها أن يلغوا الزواج حتى إن كان ذلك ضد رغبتها. وعلى النقيض من تلك الحالة، إذا زوج الأب ابنته لمن ليس بكفء لها يعتبر الأحناف هذا الزواج صحيحا ولا يعطوا العروس الحق فى الاعتراض عليه. ومنطقهم فى ذلك أن الفتاة أن تزوجت من ليس كفئا لها جلبت الخزى لأسرتها وعصبها. وبما أن الأمر يمس شرف أبيها فله الحق فى تصحيح ذلك الوضع. وتعكس تلك القاعدة، من وجهة نظر الأحناف، اعتقادهم فى أن الفتاة تسير وراء مشاعرها وشهواتها فيمكن بالتالى أن تتأثر برجل ليس من طبقتها أو مركزها الاجتماعى. أما فيما يتعلق بالسماح للأب بتزويج ابنته بمن ليس كفئا لها، فقد أسسوا ذلك على أن المال ليس كل شئ وأن هناك صفات أخرى قد ترجح كفة الرجل غير المال، وأن الأب هو أكثر من يعرف مصلحة ابنته (البكرى ١٩٩١، ١ : ٢٣٨، ٢٥٨-٢٦١). وأخيرا يعترف الأحناف بصحة الزواج الذى تعلن العروس موافقتها عليه بعد نفاذه، حتى وإن كانت مرغمة عليه (العسقلانى ١٩٧٨، ١٢: ٤٧٣).

المالكية

يلتقى المالكية مع الشافعية والأحناف فى أمور ويختلفون معهم فى أمور أخرى. فيلتقون معهم فى السماح بولاية الإجبار على القاصر، ويمتدون بتلك الولاية إلى البكر البالغ. ولكنهم بالرغم من قبولهم أن تزوج الثيب البالغ نفسها، حتى وإن كانت سفيهة، إلا أنهم يشترطون حضور الولى. أما الثيب القاصر فيجب أن يزوجها وليها (العسقلانى ١٩٨٧، ١٢: ٤٨٣-٨٧). هذا إلى أن المالكية يختلفون اختلافا بينا عن المذهبين الآخرين فيما يتعلق بالتفويض بالولاية. فهم يسمحون، على العكس من الأحناف والشافعية، ليس فقط لوصى الولى (الأب، أو وصيه، أو الحاكم) أن يلعب دور الولى، ولكنهم يمتدون بهذا الحق إلى وصى الوصى، ووصى وصى الوصى، وهكذا؛ حتى فى ولاية الإجبار، حيث يمتدون بهذا الحق للأوصياء الأخر ممن ليس لهم ولاية إجبار. وهكذا فإن كان العم هو الولى فيمكنه أن يفوض وصيه فى إتمام الزواج. وبعض

المالكية يعطون الجد والأخ الحق فى ولاية الإجبار إن خشى على عفة البكر (العسقلانى ١٩٨٧، ١٢: ٤٨٦).

كما أن هناك اختلاف واضح بين مدينة وأخرى فيما يتعلق بحالة العروس القانونية. فبينما فرقت معظم المدن المالكية فى معاملة العروس حسب وضعها القانونى، نجد بعض المحاكم المالكية لا تفرق إلا قليلا بين القاصر والبالغ والثيب. فنجد مثلا أن الزيجات المسجلة فى أرمنت - والتى ترجع سجلاتها إلى القرن التاسع عشر فقط - فريدة فى استخدامها المطرد لمصطلح "مجبر" عند الإشارة إلى ولى القاصر صبيا كان أن صبية (أرمنت، طلاق وعقود القرن التاسع عشر، ١: ١٢-١٥٠، ١٥٤، ١٥٣) و كذلك مصطلح "عقد لها" بالنسبة للبكر البالغ(أرمنت، طلاق وعقود القرن التاسع عشر، ١: ١٢-١٥١، ١٠-١٤٤) والثيب(أرمنت، طلاق وعقود القرن التاسع عشر، ١٠-١٤٥) على السواء.

ولموضوع الولاية أهمية عند المالكية، فهم من ناحية يربطون بين ولاية الأب وقيامه بمسئولياته المادية تجاه أبناءه غير المتزوجين؛ حتى أنهم يسقطون ولايته على ابنته إن توقف عن الوفاء بتلك المسئولية، ويصبح شخصا آخر من الأسرة أو القاضى هو وليها (منفلوط، إشهادات ١٢٢٨-١٢٢٩ / ١٨١٠-١٨١١، ٥ : ٩ - ٣١، ١٣ - ٤٥؛ العسقلانى، ١١ : ٤٨٦)، كما أنهم من ناحية أخرى يشترطون حضور الولى (أو وكيله أو وصيه) أو صاحب "المكانة والعزم" من أهلها حتى يكون العقد صحيحا. وهذا يعنى أن رأس العشيرة أو شيخ القبيلة يعتبر أيضا وليا يمكن أن تخطب منه، وله الكلمة فى زواجها، وله حق رفض أو قبول زواج عقدته هى لنفسها. هذا وقد فضل المالكية أن يكون الولى من عصب العروس (منفلوط، إشهادات ١٢٢٨-١٢٢٩ / ١٨١٢-١٨١٣، ٥: ٣٣-١١٨، ١٣-٤٧)، ولكن كلما كان الولى أعلى شأوا وأرفع مكانة كلما كان ذلك أفضل. كما اعتبر تعدد الأولياء بجانب العروس علامة على الاحترام والحسب. ولا تزوج المرأة بدون ولى أو بولى أجنبى عند المالكية إلا أن كانت من غير ذوات الحسب، أو بدون أسرة، أو مال، أو جمال أو رجال يحمونها (العسقلانى، ١٢: ٤٨٧). وهناك شكل آخر طريف فى الولاية عند الزواج لدى المالكية، ونقصد به ولاية الأخ القاصر على أخته فى الزواج. فحيث أن الرشد شرط للولاية، كان على الأخ أن يمثله شخص بالغ، عادة القاضى لانعدام وجود ولى آخر من بين الأقارب(إسنا، إشهادات ١١٩٣ / ١٧٧٩، ٣٠: ٢٧ - ٥٤). ويجب أن نضيف هنا أن المالكية أكدوا على وجوب وجود الكفاءة كشرط لصحة الزواج، وهو ما أوضحته عقود الزواج المالكية بعبارات مثل " بمهر مثيلاتها"، أو "مثيل لعمتها" (إسنا، سجلات ١١٩١ / ١٧٧٧، ٢٩: ٢٠-٤٦، ٤٧،٤٨؛ ١١٣٩ / ١١٧٩، ٣٠: ٢٧-٥٤) .

نخلص من المناقشة السابقة إلى أنه بالرغم من اعتراف المذهب الشافعى كما كان مطبقا فى المحاكم المصرية بسلطة الأسرة الكبيرة وعلى رأسها الأب تليه الأم كسلطة معنوية، فقد أعطى المالكية أهمية كبيرة لعلاقات السلطة الذكورية التى رأوا وجودها فى عشيرة والقبيلة. وقد ركزوا على كون تلك العلاقة علاقة ذكورية، على الأقل فيما يتعلق بتطبيق الشريعة. أما الأحناف فقد ركزوا على أهمية الأسرة ذات النظام ذكورى السلطة مركزين على العصب متمثلا فى رأس الأسرة من الذكور. وقد امتدت سلطة الأب وحمايته لأولاده إلى أبيه ولكنها استبعدت أم أبنائه إلا عند عدم الذكور من العصب.

الولاية والتطبيق الحديث للشريعة

فى القرن التاسع عشر أراد رجل أن يتزوج من فتاة بالغة من بلدته حماقة بالدقهلية بمصر السفلى. وعندما رفضته أسرتها هرب معها وتزوجا عن طريق وكالة رجل غريب عن أسرتها .وقد أبلغت أسرتها السلطات التى حققت فى الموضوع وحولته للمجلس القضائى للزقازيق[9] الذى تقع حماقة فى دائرته. وبعد التحقيق قرر المجلس إعادة الفتاة لأسرتها وإيداع الرجل الحبس. وقد جاء فى حيثيات الحكم أن الزواج غير شرعى لافتقاره لولى من ذكور أسرة الفتاة وأن وكيلها ليس من أقربائها . وقد أصدر المجلس إثر تلك القضية أوامره لكل القضاة بعدم عقد زواج لا يحضره "ولى عصب". فإذا أوضحت العروس أنها ليس لها ولى فعلى القاضى أن يتأكد أولا من صحة ادعائها، فإن كان صادقا، فعلى القاضى عندئذ أن يقوم بدور الولى للعروس وعليه كذلك التأكد من كون العريس كفئا لها، ومن أن المهر المناسب قد تم دفعه. على أن يراعى هذا الإجراء بالنسبة للقاصر والبالغ على السواء. (الإسكندرية، دعاوى، ١٢٧٣-١٢٨١ / ١٨٥٦-١٨٦٤، ١: ٦٣ - ١٣٩). وقد أسس المجلس قراره على الاحتراز من خداع بعض الرجال للفتيات وإفساد أخلاقهن بإقناعهن بمخالفة رغبة أهلهن.

ولهذه القضية أهمية خاصة من عدة جوانب. فقد بدأ تدخل الدولة بسن قوانين واجبة النفاذ فى جميع المحاكم فى مختلف بقاع مصر يصبح أمرا مستقرا فى أواسط القرن التاسع عشر، بالرغم من بطء البدء فى دخول تلك القوانين حيز التنفيذ الفعلى. لقد حدد أسلوب التعامل مع تلك السابقة الاحتياج إلى فرض السيطرة على ما قد يكون "لا أخلاقيا" فى بيئة تشهد تحولات سريعة. فنعرف من القضية أن الشاب والفتاة قد

---

(٩) جزء من الإصلاحات التشريعية فى القرن التاسع عشر. وقد بدأها محمد على باشا فى أربعينيات القرن، ثم تطورت إلى مجلس الأحكام وفروعه فى مختلف المدن الرئيسية بين عامى ١٨٧٠ و ١٨٧٣ واستمرت فى العمل حتى إنشاء المحاكم الأهلية فى عام ١٨٨٤ .

هربا إلى الإسكندرية التى كانت آخذة فى النمو بخطى سريعة فى القرن التاسع عشر. وقد مال قرار مجلس الزقازيق للمذهب الحنفى حيث أنه أكد على الكفاءة والولاية وألغى الزواج عند رفضه من قبل أسرة العروس على أساس انعدام الكفاءة. إلا أن قرار المجلس يوافق أيضا المذهب المالكى خاصة فيما يتعلق بوجوب وجود الولى، وهو ما أشار إليه المجلس صراحة. ويبدو أن ذلك كان إرهاصا بما سيحدث فى المستقبل عند التعامل مع مشاكل الأسرة والنوع، حيث سيفضل المذهب الحنفى مؤيدا بالمذهب المالكى عند الحاجة؛ فى حين ستقل أهمية المذهب الحنفى عند سن التشريعات الحديثة، وهو أكثر المذاهب انتشارا فى مصر السفلى وبالقطع أقلها نخبوية.

وقد تكررت تلك الحالة فى قضايا أخرى طوال القرن العشرين لم تستطع فيها المرأة البالغة أن تزوج نفسها ضد رغبة أسرتها. وكانت الحجج المعتادة للمحكمة أو الشرطة عند التفريق بين الزوجين هى الكفاءة، أو الولاية ، أو المهر. ويتضح هذا الاتجاه بشكل جلى فى حوار نشرته "اللواء الإسلامى" تحت عنوان مميز "هذا الزواج باطل" فقد أرسلت امرأة تسأل الشيخ عن رأيه فى صحة زواجها العرفى الذى عقد أمام اثنين من الشهود من غير أقاربها. وكانت الإجابة أن هذا الزواج غير شرعى لافتقاره لشرط الولاية بالرغم من أنها كانت بالغة وسبق لها الزواج. ثم ذهب الشيخ لتوضيح حق المرأة فى المهر بما أن الزواج قد تم بالفعل "بما استحل من فرجها". واختتم بقوله أنه حتى يصبح هذا الزواج صحيحا يجب أن يعقده المأذون الشرعى الحكومى فى حضور أبيها أو أحد أقاربها من الذكور بما يدل على موافقة أسرتها، وإلا أصبح الزواج باطلا (١٢ أغسطس ١٩٩٣، ٦)

وقد لعبت الكفاءة دورا مماثلا فى أهميته، ولعل قضية صفية السادات سنة ١٩٠٤ هى الأشهر فى هذا الصدد، ولكنها بالقطع ليست فريدة فى نوعها. فقد ألغت المحكمة الشرعية زواجها من الشيخ على يوسف بناء على رغبة والدها على أساس عدم الكفاءة، بالرغم من موافقته على خطبة الشيخ على يوسف لها، وبالرغم من أن الزواج قد انعقد فى بيت أقاربها. فالأب لم يوافق على الزواج: وبالرغم من أنها كانت فى العشرينات من عمرها، إلا أنه رفع الأمر للمحكمة وطالب بتطليقها لعدم الكفاءة التى هى مطلب شرعى. وقد بنى قرار المحكمة الذى جاء فى صالح الأب على مخافة الضرر حيث أن الزوج جاء من بيئة مختلفة قد تؤدى عاداتها إلى إساءة معاملة امرأة من الطبقة العليا(Baron 1991, 275) . وفرق شاسع بين ذلك الحكم وبين القضية التى ذكرناها آنفا عندما طلبت العروس الطلاق من رجل رأت أنه غير كفء لها أو تلك التى ساندت فيها المحكمة حق الزوجة فى البقاء فى الزوج الذى اختارته حتى مع كون ذلك ضد رغبة أبيها (القاهرة الباب العالى، ١٠٣٥ / ١٦٢٤، ١٠٧ : ٧٠١-١٦٩). وفى

قضية أخرى حصلت الزوجة على الطلاق الذى طالبت به، لعدم الكفاءة مع الرجل الذى أجبرها أبوها على الزواج منه عندما كانت ما تزال قاصرا (القاهرة، الباب العالى ١٠٤٢ / ١٦٣١، ١١٥ : ١٢٥-٦٠٠).

والأكثر من ذلك، وكما ذكرنا آنفا كان يمكن للقاصر التى تبلغ قبل إتمام الزواج، أى أنها ما زالت بكرا، أن ترفض الزواج بمجرد إبلاغ القاضى بذلك بمجرد بلوغها أو علمها بالزواج لأول مرة. إلا أن الحال قد تغير فى القرن العشرين، فلم يعد الآن يكفى البالغ أن تعلن رفضها للزواج الذى أجبرها عليه وليها؛ ولكن عليها أن تقد الدليل على أنها لم تعط وكيلها إذنا بتزويجها. وهو مطلب عادة ما يكون صعب التحقيق حيث أن معظم توكيلات الزواج تعطى شفاهة، كما أن صمت الفتاة يعتبر موافقة (الإسكندرية، دعاوى ١٩١٠، ١٣٠ : ٤-٥). والخلاصة أن القوانين الحديثة - مدعومة بخطاب ذكورى متزيد فى تفسير القوانين إلى حد أبعد من ذلك - توسعت فى استخدام قواعد التعامل مع القصر فى مختلف المذاهب والتى كانت أسسا لقرارات المحكمة الشرعية فيما يخص النساء ممن سبق لهن الزواج أم لا تحت الحكم العثمانى.

فى نفس الوقت، فقد تقلص حق المرأة فى الحضانة فى ظل القوانين الحديثة. فقد استمرت المحاكم الحديثة فى إعطاء الأم حق الولاية الشرعية إلا إن كان مشكوكا فى سيرتها، كما أنها مالت، مثلها فى ذلك مثل المحاكم العثمانية، إلى مد فترة حضانة الأم لما بعد ما قررته الشريعة. إلا أن الفارق الكبير كان مع القانون ٢٥ (مادة ٢٠) لسنة ١٩٢٩ (المستبدل بالقانون ٧٩ لسنة ١٩٣١، ثم بالقانون ١٠٠ لسنة ١٩٨٥). فطبقا لهذا القانون انقسمت فترة الحضانة إلى جزأين سميا : الحضانة والضم. وتبدأ الحضانة من تاريخ الميلاد وحتى سن العاشرة للأولاد والثانية عشرة للبنات. ويمكن أن يبقى الصبى مع أمه حتى سن الخامسة عشرة والفتاة حتى زواجها، ولكن ذلك فى حالات خاصة فقط وهى فى حالة عدم مطالبة أى من الأقارب الذكور المقبولين قانونا بالضم وعندما يتراءى للمحكمة أن هذا أفضل للأبناء وبشرط ألا تكون هناك نفقة تدفع للأم. أما بالنسبة للضم فإنه يبدأ من بلوغ أحد الأبناء السن القصوى للبقاء فى حضانة الأم وينتهى عند بلوغه سن الرشد الذى حدده القانون بسن ٢١ سنة، جريا على منوال ما هو مطبق فى أوربا (البكرى ١٩٩١، ٢: ٥٥٥).

هذا وتكون الحضانة للنساء من أسرة الأبناء، ويتضمن ذلك بناء هرميا يبدأ بالأم، فالجدة للأم أو جدة الأم، ثم الجدة للأب، فالأخوات، فالخالات فالعمات، فبنات الخالات الشقيقات، فبنات الخالات غير الشقيقات، فخالات أو عمات الأم، فبنات خالات أو عمات الأب وهكذا. فيسير بذلك حق الحضانة للأقرب فى صلة الدم مع تقديم أسرة

الأم على أسرة الأب. فتقدم بذلك، مثلا، الجدة للأم عن الجدة للأب فى حالة ما إذا كانت الأم فاقدة للأهلية أو متزوجة من آخر.

أما الضم فهو للرجال ويبدأ بانتهاء فترة الحضانة، عندما يعتقد أن الأبناء ليسوا فى حاجة لرعاية امرأة _أى أن يصبح الابن أو الابنة قادرا على الاعتماد على نفسه ولا يحتاج لمن يعلمه العادات الأساسية مثل قضاء الحاجة، والطعام، والاستنجاء، والوضوء، والغسل - و يقدر ذلك بالسابعة للأولاد والتاسعة للبنات. وبالرغم من أن الحضانة من حق الأم طبقا للقانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩، فإن السلطان على الأبناء يبقى للأب أو الوصى الذكر، حتى وإن عاش الابن أو الابنة مع الأم. إلى جانب أنه إذا تزوجت الأم من رجل آخر تأخذ الأبناء امرأة أخرى من الأسرة، فإن عدمت الأسرة النساء يحق للذكور من الأقارب الحضانة، فيفضل بذلك العم مثلا عن الأم، تأسيسا على الاعتقاد بأن القرب من العصب أفضل للأبناء. ولكن من هو أقرب لهم من الأم؟ بل والأكثر غرابة هو طريقة تحديد حق الضم بعد الأب الذى له الحق الأول فى الضم. وهنا يلجأ إلى الاعتماد على الحق فى الميراث لتحديد حق الحضانة، فيما عدا أن الجد يقدم على الأخوة والبنات لا يحق لمن يحل لهن الزواج منهن أن تكون له حضانتهن، مثل أبناء العمومة أو الخئولة مثلا (البكرى، ١٩٩١، ٢: ٥٥٦-٦٠) . وقد اعتمد القانون فى ذلك على المذهب الحنفى تمام الاعتماد.

ومن الواضح أن المذهب الحنفى قد استغل من قبل الدولة لبسط هيمنتها للسيطرة على الجنسين وعلى العلاقات الأسرية بإرساء نظام ذكورى قوى. ولم تغب تلك الحقيقة عن رجال القانون أو العامة: وكثيرا ما اعترض على القانون ولكن بدون نجاح. ففى عام ١٩٧٤ طالبت أم بأن يطبق المذهب المالكى وليس الحنفى على قضية حضانة طفلها حيث أنه أنسب لحقوق الأم والطفل. وقد دفع محاميها بالتضارب بين القانون ٧٨ لسنة ١٩٣١، والذى يؤكد أن الحضانة تكون على المذهب الحنفى وبين الدستور المصرى الذى ينص على أن "الشريعة هى المصدر الرئيسى للقانون المصرى" و أن "الأسرة هى أساس المجتمع وقوامها الدين" ، وبالتالى فإن اختيار الدولة لمذهب بعينه واعتباره مصدر للقانون يعتبر ضد ما يمليه الدين وضد الدستور. بالإضافة إلى أن مطالبة المحاكم بتطبيق مذهب واحد يعنى إغلاق باب الاجتهاد وتحجر القانون (البكرى ١٩٩٠ - ١٩٩١، ٢: ٦٢٠ - ٢١).

وقد كانت حيثيات القاضى فى الحكم مبهرة، فهو يرى أن اختيار مذهب بعينه هو من الامتيازات التى تخص المشرع، الذى يحق له أن يلزم القضاء به. وبما أن ولى الأمر قد أقر قانونا فليس للقضاء أن يطبق غيره، وعلى كل فمن حق المشرع أن يقرر

ما يناسب ظروف المجتمع أكثر وله أن يستخدم السلطة المخولة له لتوحيد الناس فى ظل قانون واحد فيضع بذلك حدا للاختلافات ويمكن، بالتالى، الجميع من فهم قانون موحد يتعامل معه الجميع، إلى جانب أن القانون قد سمح باللجوء إلى مذاهب أخرى عند عدم وجود الحكم فى المذهب الحنفى، فمن الخطأ إذن وصف تصرف المشرع بأنه إغلاق لباب الاجتهاد (البكرى ١٩٩٠ – ١٩٩١، ٢: ٢٦٣).

أما عن المنطق وراء اعتبار المذهب الحنفى هو الأنسب للمجتمع فقد ناقش القاضى فى حكمه الفروق بين المذهبين المالكى والحنفى: بالرغم من أن المذهب المالكى أنسب للمرأة حيث أنه يسمح ببقاء الإبن فى حضانة الأم حتى سن البلوغ والفتاة حتى زواجها (أبو حنفية يرى أن أقصى سن لحضانة الإبن هو العاشرة، والبنت الثانية عشرة) فإن مالك قد بنى تقديراته على أن الفتاة ليس لها خبرة وليس لها مكان تذهب إليه، وبالتالى يمكن أن يعهد بها لأمها، بيد أن أبا حنيفة قد استخدم منطقا مغايرا فى التمييز حيث ركز على السن الذى تبلغ فيه الفتاة أو "حد الشهوة" فيجب عندئذ أن تكون فى حماية الرجال. وفى العصر الحديث تترك المرأة المنزل وتخرج فتكون هناك بالتالى حاجة أكبر لحمايتها من الشرور التى يمكن أن تقع فيها. وبالتالى استنتج القاضى أن مذهب أبى حنيفة مناسب أكثر للمجتمع الحديث (البكرى ١٩٩٠ – ١٠٠١، ٢، ٦١٦ – ٦٢٨)

وفى الواقع، فإن ما فعله القانون هو إعطاء مسئولية الأبناء للأم فى سنواتهم الاعتمادية ثم نقل تلك المسئولية إلى الأب أو قريب آخر من الذكور عند بلوغ الأبناء السن المناسبة. فإذا قاومت الأم ضم أحد أبناءها للأب أو لرجل آخر انتزعته منها سلطة الدولة بالقوة وسلمته لمن له حق الضم (البكرى ١٩٩٠–١٩٩١، ٢: ٥٨٤). ويبرر هذا الإجراء باحتياج الإبن للتربية ولتعلم السير على نهج الرجال ولحماية البنت من نفسها ومن الآخرين. ولكن ما أغفله القانون هو أنه بالرغم من أن سن الثانية عشرة وحتى الخامسة عشرة عندما يبدأ الضم عادة يصبح فيه الأبناء مصدر دخل ولا يحتاج إلى العناية الفيزيقية للأم. فالابن أو الابنة يصبحون مستقلين ومنتجين ولا يمكن إغفال ما يمكن أن يدره عمل الولد أو مهر البنت من دخل للضام. ويوضح هذا الربط بين الضم والحق فى الميراث الذى يتقرر على أساسه من له الحق فى ضم الأبناء. ويمكننا أن نستنتج أن الأبناء نظر إليهم على أنهم مصدر دخل، وشكل من أشكال الممتلكات التى يمكن أن تورث. لقد كانت الدولة هى التى سنت تلك القوانين، ملقية بمسئولية رعاية الأبناء فى الفترة المبكرة من حياتهم على عاتق الأم، فى طورهم الاعتمادى؛ وبمجرد أن يكبروا ويصبحوا مصدر دخل يودعوا لدى رجل له السلطة عليهم. والأكثر من ذلك أن تمديد فترة الضم من البلوغ وحتى سن ٢١ سنة يمتد أيضا بامتيازات

الوصاية للوصى الذكر. فلو كان الابن أو الابنة مصدر دخل (وارثا مثلا) يمكن للقريب الذكر أن يضمه؛ وتدعمه قوة الدولة فى هذا الحق (الإسكندرية، دعاوى وأحكام ١٩١٠، ١٣٠: ٥٨ - ٣٣). وإن لم يكن كذلك و زهد فيه الأخ أو العم يمكن أن يجبرهم القانون على ضمه؛ ولكن ذلك أمر نظرى فقط من الناحية العملية.

* * * * * * * * *

كما رأينا، فبالرغم من أن القصر كانوا دائما فى رعاية ولى، فقد كان يمكن ، فى العصر العثمانى، أن يزوجهم الولى الذى له ولاية الإجبار فى أى سن. وقد حدد قانون سنة ١٣٩١ الحد الأدنى لسن الزوج بستة عشر عاما للإناث وثمانية عشرة للذكور، كجزء من إصلاحات المحاكم الشرعية (البكرى ١٩٩١، ١: ١٥٢ - ٥٣). وقد اعتبر دعاة حقوق المرأة المسلمين والإصلاحيين ذلك نصرا مؤزرا؛ وكان يمكن بالفعل أن يكون كذلك لو أن القانون قد اقتصر على ذلك، ولكن نفس تلك الإصلاحات حددت سن الرشد بواحد وعشرين سنة، بالرغم من أن سن الرشد كان يحدد فى السابق على أساس "العقل والرشد والبلوغ"، وعادة ما كان ذلك يقع فى الخامسة عشرة وكثيرا قبل ذلك أيضا (الغزالى ١٩٩٠، ٣١) ، والفيصل فى ذلك "حد التمييز"، والذى يمكن أن يبدأ فى سن السابعة والذى يمكن القاصر من التصرف فى أموره المادية.

وتحديد سن الرشد بواحد وعشرين سنة يعنى أن المدة التى يبقى فيها القاصر تحت السلطة القانونية للوصى الذى له سلطان على تحركاته قد زيدت بشكل كبير (الفتاوى الإسلامية ١٩٨١، ٢، ٤٣٣). وتتضح إشكالية هذا الوضع عندما يقع اليتيم تحت وصاية عم أو أخ أكبر يتربح من السيطرة على ممتلكاته (الفتاوى ١٣٠٥ / ١٨٨، ١: ٤-٥٢). وكثيرا ما تبقى اليتيمة الغنية تحت سيطرة الوصى طوال عمرها بتزويجها من إبنه أو من يختاره لها.

والمدهش حقا وصف استحداث قوانين الوصاية فى القرن العشرين بأنها معتمدة على المذهب الحنفى الذى يعلن القانونيون أنه كان هو المطبق فى مصر قبل الإصلاحات. والواقع يقول بأن المذاهب المطبقة فى مصر كانت تختلف من مكان إلى آخر قبل بداية الإصلاحات فى ١٨٨٠، ليس هذا فقط، ولكن اللجان التى اختارتها الدولة خولت السلطة فى اختيار القوانين التى يعتبرونها أكثر التفسيرات المقبولة للمذهب الحنفى الذى اعتبروه هو الأنسب لوقتهم. وسمح لهم أيضا بالنظر فى المذاهب الأخرى فى المسائل التى لا يجدوا لها حكما فى المذهب الحنفى. وبعبارة أخرى، فإن الشريعة التى تطبقها إصلاحيو القرن العشرين هى شريعة انتقائية، مفتوحة لتأويلات القضاة مسترشدة بالنخبة المتسلطة الجديدة التى ظهرت عندما كانت الدولة القومية المركزية المصرية ما زالت فى طور التكون.

والمسألة هنا ليست هى أى القوانين كان أفضل لأوضاع الطفل والمرأة، تلك التى كانت قبل أو بعد الإصلاحات، ولكن المسألة أن قوانين الأحوال الشخصية الحديثة ليست إلا تفسيرا جزئيا للشريعة كما كانت مطبقة فى العصور السابقة. إنها فى الواقع قوانين شريعة جديدة تناسب ظروفا جديدة. والفرق كبير. فبينما كانت عدة قوانين للأسرة مطبقة فى المناطق المختلفة للبلاد، قبل الإصلاحات، و لعب العرف دورا هاما فى تحديد تلك القوانين، أصبحت الدولة الآن متدخلة بشكل مباشر فى البنية الاجتماعية تدعمها قوة السلطة. والنتيجة هى إرساء دعائم نظام ذكورى متسلط ترعاه الدولة. ولا يعنى هذا أن الشريعة قبل القرن العشرين كانت غير قابلة للتغيير، بل على العكس من ذلك، وكما أوضحنا هنا، فقد كانت الشريعة دافقة متغيرة فى البعدين الزمانى والمكانى. ولكن بالرغم من أن الشريعة قد تغيرت قبل وبعد الإصلاحات كجزء من العملية التاريخية – مع صغر الدور الذى لعبته الدولة قبل القرن التاسع عشر – منذ بداية الإصلاحات، إلا أن الدولة قد أصبحت مفسدة للقوانين التى تحكم الجنسين عن وعى وعمد.

النساء فى تونس منذ القرن الثامن عشر
بين الحبس، والضرب، والطلاق

دالـــــندا الأرقـــــش

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

إن هذه الدراسة المبنية على الدراسة المتأنية للأرشيف التونسى لخليقة بأن تنضم إلى "تاريخ الحزن" أو ما يمكن أن يسمى "التاريخ السلبى" المشتمل على العنف، والأسر والطلاق. ويشهد الأرشيف التونسى على أن الوقائع الموصوفة فى هذا الفصل بعيدة كل البعد عن أن تكون حوادث عارضة لضرب أو حبس النساء، وأنها من سمات المجتمع الإسلامى للنظام القديم "ancien régime"، ببناه الاجتماعية الواضحة، والعقلية السلطوية الذكورية، ومؤسساته. وإن كانت حركة تحرر المرأة فى تونس فى تزايد الآن، تحكمها المشاكل الآنية والمستقبلية، فإن الماضى ما زال يلقى بحمله الثقيل على رسم مستويات الواقع والحلم لحياة المرأة. هذا هو النسق الذى يجب أن يبحث فيه تاريخ النساء التونسيات، حتى تنحل أمامنا تناقضات الواقع فنلمسها لتتحدد بذلك الطريق الذى يجب سلوكه.

لقد حوصرت المرأة بنظام صارم مقلن للحركة، بوصفها الأمينة على مستقبل الأجيال وشرف المجتمع فى هذا النظام ذكورى السلطة. إن عملية السيطرة على الأخلاق والتأديب التى فرضها حراس النظام الذكورى وحماة الشريعة قد وضعت دور المرأة الاجتماعى فى مركز الخطاب الأخلاقى، جاعلة من أى ميل أو مخالفة من قبل المرأة خطرا أخلاقيا على المجتمع، فوضعت بذلك آلة عظيمة للسيطرة والقهر، اكتسبت شرعيتها من الدين.

وقد أعانت تلك الآلة فى أداء وظيفتها خلال مختلف المراحل التاريخية، المؤسسات السياسية والدينية فساعدتها على الصمود ولكنها عدلت من مسيرتها باستمرار وانحرفت بها عن مقاصدها الأصلية. إن أكثر عناصر المجتمع هشاشة هى فى العادة أكثرها عرضة للتأثر فى أوقات المحن المشتركة والأزمات المفاجئة. وأفضل مثال على ذلك هو ذلك التغير المفاجئ الذى أحدثته أزمة القرن التاسع عشر والاحتلال فى حياة المرأة التونسية. فبعد إرساء القواعد التى تحكم علاقات الزواج، أخذت إعادة تعليم وقمع النساء أبعادا مهمة.

فـقـد ازداد عـدد "دور الأجـاويد" فى ظل النظام القـديم "ancien régime" الذى حمله القرن التاسع عشر. فواقع تلك الدور أنها كانت دور توقيف وعقاب، تودع فيها النساء الثائرات والمتمردات لردهم لجادة الصواب وقواعد السلوك والأخلاق. ويشهد الأرشيف على تزايد العنف الذى لقيته النساء فى أحياء المدينة القديمة، على النقيض مما كان الحال عليه فى الفترات السابقة عندما كان العنف القائم على فارق الجنس من سمات الحياة الريفية، وعندما كان الوجود المدنى أكثر تحضرا. وهناك حقيقة أخرى لا تقل فى دلالتها على تلك الأزمة الاجتماعية العميقة التى كانت مستمرة، وهى تتعلق بالطلاق خارج المحكمة والطلاق من جانب واحد ، والذى ازدادت نسبته خلال الفترة الاستعمارية بما يعتبر مؤشرا على تصدع الشكل التقليدى للأسرة. وقد كان هناك بالقطع اهتمام كبير بعزل المرأة؛ وللأسف فقد تركت الأساليب المستخدمة فى التعامل مع المشكلة النسائية علامات مؤثرة على مختلف الطبقات الاجتماعية.

الأرشيف كمصدر لتاريخ النساء

تقوم دراستى على عدد من المصادر، وبخاصة المصادر الأولية فى شكل نوعيات مختلفة من الأرشيفات التى تحتوى على معلومات دقيقة إلى حد ما، مبنية على أحداث فعلية. وبالرغم من طبيعتها الرسمية والمفتتة، إلا أن المعلومات الأرشيفية تتصف بالموضوعية كما أنها تكشف عن وجه الحقيقة فيما خفى من مظاهر الحياة التى لا تمسها المصادر الأخرى، ككتابات الرحالة، إلا مسا رفيقا.

فوثائق "الفتاوى والنوازل"، ووثائق المحاكم الشرعية، والتصرفات والقرارات القانونية، وسجلات "الخطايا والدعاوى" وتقارير الشرطة هى كلها مصادر أساسية لإعادة بناء التاريخ الاجتماعى للمرأة التونسية خاصة فيما يتعلق بتاريخ العلاقة الزوجية والعلاقات بين الجنسين.

١ . وسجلات "الفتاوى والنوازل" هى عبارة عن وثائق تصنف مع الأدب القضائى والدينى. فهى تجميع للمسائل التى طرحت على الفقيه أو القاضى وأصدر فيها فتوى أو حكما. وتمتد فترتها التاريخية من العصور الوسطى حتى العصر الحديث. فما زالت لدينا "نوازل البرزلى"، و"فتاوى الونشاريسى"، و "أجوبة قاسم عظوم". وبالرغم من التكرار والتشابه نسبيا فى محتوياتها، إلا أن تلك "الفتاوى والنوازل" تمدنا بمعلومات فريدة عن تفاصيل حياة النساء. ويعتبر ذلك الأدب القضائى هو المصدر الأول الذى يمكننا من التنقيب عن أصل "دار الجواد". فنستطيع إذا نحن جمعنا التفاصيل – من الأجوبة والنوازل – المتعلقة بالخلافات الزوجية والطلاق أن نعيش مع "دار الثقة"، التى هى أول طور من أطوار "دار الجواد" الذى تناولته مصادر القرن التاسع عشر.

٢. أما سجلات المحاكم الشرعية فتحتوى على إجراءات التقاضى فى النزاعات القضائية التى رفعت إلى المحاكم الشرعية وحكم فيها القضاة. وهى محفوظة فى أرشيف وزارة العدل. وحيث أن الأحوال الشخصية والاجتماعية تقع موقع القلب من المعلومات التى توفرها تلك المصادر القضائية، فلا يستطيع الباحث فى التاريخ الاجتماعى، وخاصة المهتم بتاريخ النساء أن يهمل ذلك المصدر. إنها بشكل ما مذكرات مكتوبة للوجه الخفى من المجتمع، وجه الاضطرابات الأسرية. ومما يؤسف له أن تلك السجلات، كما هو حال السجلات القانونية الأخرى، لم تحفظ قبل ١٨٧٤ . فقد بدأ حفظ وتنظيم الأرشيف فى تونس بمبادرة من الوزير الإصلاحى خير الدين (١٨٧٤-١٨٧٦). ويغطى الأرشيف كل الفترة الاستعمارية، ولكنه يتوقف عند عام ١٩٥٦، عندما حصلت تونس على الاستقلال وألغيت المحاكم الشرعية وتم توحيد كل المؤسسات القضائية تحت مظلة نظام موحد من القانون الوضعى.

٣. أوراق التوثيق، وهى أهم الوثائق الأرشيفية وأفضلها حفظا بعد سجلات المحاكم الشرعية. وقد سجلت تلك الوثائق فى سجلات يمسك بكل منها موثق أو اثنين. وتثرى وثائق "خزينة العدل" معرفتنا بماضى المجتمع التونسى. وتعتبر المعلومات التى تحويها تلك الأرشيفات أداة أساسية للمؤرخ، بارتباطها المباشر بالواقع الاجتماعى. ويرجع أساس تلك المجموعة إلى فترة خير الدين، إلا أن هناك نوع آخر منها يرجع لأوائل القرن التاسع عشر. وقد تكون أقل أهمية، إلا أن تلك الصكوك التوثيقية المحفوظة فى الأرشيف القومى، والتى أعيد تصنيفها وتنظيمها مؤخرا، تعتبر مصدرا غنيا لوصف الأوضاع المختلفة التى واجهها المجتمع التونسى فى حياته العامة والخاصة على السواء.

٤. وتمثل سجلات "الخطايا والدعاوى" جزءا من أرشيف "بايليك". وسجلات الخطايا (الغرامات) تحتوى على الغرامات والعقوبات التى توقعها الحكومة المركزية على من يخرق القانون أو خطط الدولة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. و"الدية" تشبه الضريبة التى تدفع للدولة فى حالة القتل أو الإجهاض. وتختلف الدية -التى يمكن وصفها بأنها سياسية – عن الدية المتعارف عليها أو الدية الشرعية التى تدفع تعويضا عن الضرر الذى يقع على عائلة الضحية. ويقدم لنا أرشيف "بايليك" مشاهد هامة للحياة اليومية فى تونس منذ أواخر القرن السابع عشر، نظرا لأهمية الأموال الميرى. وتعطينا الوثائق، إلى جانب الإشارات المتعلقة بالجريمة والعنف والمسجلة فى تلك الوثائق الاجتماعية، معلومات عن الإجهاض والطرق المتبعة فيه، والعلاقات بين الجنسين قبل الزواج، و الزنا.

٥. ويغطى أرشيف الشرطة المحلية وثائق الشرطة المدنية مجلس الضبطية conseil des zaptiés والذى تأسس فى تونس عام ١٨٦٠ إبان الإصلاحات الإدارية العديدة والمشاريع السياسية للدولة. وكانت تلك الشرطة المحلية مسئولة، فى إطار الضبط الاجتماعى، عن أمن المواطنين والقضاء على أى اعتداءات أو خرق للقانون. ويحتوى الأرشيف على التقارير اليومية التى كان يقدمها رجال الشرطة ويوقعها رئيسهم لإرسالها للسلطات العليا. وتشى تلك التقارير بكل أعمال وقرارات الشرطة. وتلك التقارير هى التى يمكننا بالفعل أن نستخرج منها معلومات غنية ومركزة عن العنف، والخلافات الزوجية، والمظاهر الاجتماعية فى مدينة تونس فى أواسط القرن التاسع عشر.

الأساس الشرعى لعزل النساء

نكاد لا نحتاج أن نؤكد على هيمنة الزوج على الأسرة طبقا للشريعة الإسلامية. فإننا، إن فعلنا، نكون كمن يقتحم أبوابا مفتوحة بالفعل، عند تأكيدنا على السلطة الزوجية والمميزات الكبيرة التى يحظى بها الرجل طبقا لتعاليم الشريعة في الزواج. ولكن قد يكون من الأهمية بمكان، على أية حال، أن نتذكر أن الوضع المتفوق للرجل على المرأة والذى يشكل أساس بناء الأسرة المسلمة، مستمد من تقاليد ما قبل الإسلام ومن المسيحية، وأنه بعيد كل البعد عن أن يكون قاصرا على الشريعة الإسلامية.

ومن الصعب أن ندحض كون الإسلام قد ولد فى مجتمع ذكورى، أو أن نهمل إسهامه فى توطيد أواصر الزواج والأسرة وتحسينه من وضع المرأة. فقد أشادت مبادئ القرآن، بلا شك، بناء العلاقة الزوجية على سلطة الرجل، ولكنها فى نفس الوقت لم تتوسع في تحديد شكل محدد ومنمط للعلاقة بين الجنسين. فتبعية الزوجة لزوجها والحق المخول له في تقويم عدم طاعتها أو عصيانها، والمميزات الزوجية العريضة الممنوحة له في الطلاق وحل رباط الزوجية منصوص عليها فى القرآن (سورة النساء) وتدعمها السنة. ولكن تلك القواعد تتسم بالمرونة وإمكان التأويل ويبقى باب الاجتهاد وتعدد التفسيرات مفتوحا، وهو ما أفرز الاختلافات الكثيرة بين المذاهب والاختلافات في تأويل النصوص بين المفسرين والفقهاء كما يشهد بذلك أدب الفتاوي.

لقد نشأ، إذن، الفقه الإسلامى كثمرة لتطبيق العقيدة على الوقائع الاجتماعية، إلا أن والهوة بين المثل العليا والتطبيق العملى اليومى سحيقة، والاختلافات بينة (Milliot 1953).

حل المشاكل الزوجية : بين التحكيم وحبس المرأة

جاء فى القرآن " وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا" (سورة النساء).

وقد كانت قاعدة التحكيم فى حل المشاكل الزوجية، والتى سنها القرآن، هى الأساس فى إنشاء "دار الثقة" و"دار الإسكان"، و"دار الأمانة" وهى الأشكال المؤسساتية للتحكيم. وليس أكثر إنصافا من وضع طرفى النزاع تحت ملاحظة "أجود" انتظارا للحكم العادل الهادى. بيد أن الوثائق تشهد على جدال واختلاف العلماء حول تلك المؤسسة. فبينما رأى فيها فريق منهم أنها بدعة، قبلها آخرون وأيدوا اعتبارها مطابقة للشريعة الإسلامية. وقد تناول تلك المشكلة قاسم عظوم مفتى تونس فى أواخر القرن السادس عشر فى أجوبته (Qasim Azzum: Les ajwiba manuscrit de la B.N. no. 4854) وأشار إلى الجدل الذى ثار حولها فى وقت الإمام سحنون (إمام إفريقيا فى القرن التاسع، واشتهر بمدونته: الجامعة لفتاواه). وأشار لنفس الخلاف، قبل قاسم عظوم، الونشاريسى (١٩٨٣) والبرزلى (البرزلى، الفتاوى جـ. ١، ٢، مخطوطة بالمكتبة الأهلية رقم ٤٨٥١) غير أنهم أضافوا لمعلوماتنا إجراء آخر كان القاضى يلجأ إليه عند نشوب نزاع بين الزوجين: فقد كان يعين "أمينة" لتعيش فى منزل الزوجية معهما لتراقب سلوكهما وأفعالهما. وقد اعترض بعض الفقهاء على هذا الإجراء لعدم وجود سند له من القرآن أو السنة (Attar TII, 584-85).

وإن كان لتلك المؤسسة الوقائية أساس وضح فى الشريعة، فإن "دار الجواد" التى كانت تحتجز فيها المرأة لبعيدة كل البعد عن مبدأ التحكيم الذى شرعه القرآن ولا تعدو كونها انحرافا فى تأويل هذا المبدأ، لننتقل بذلك من مؤسسة وقائية الطابع إلى أخرى قمعية. لقد أغرت حياة وأوضاع المرأة فى هذا المجتمع الذكورى، الروح الذكورية باختراع شكل قضائى لا يعتمد على نص، ليلزم النساء، بشكل أكثر صرامة، بالمعايير والنظم المقررة.

النساء والعقاب الجسدى

بالرغم من أن القرآن يبدو أنه لا يقبل المصانعة فى ما يتعلق بعدم التزام الزوجة بواجباتها الزوجية ، بل ويعطى الزوج الحق فى استخدام العقاب الجسدى كما ورد فى سورة النساء " واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن، واهجروهن فى المضاجع، واضربوهن" إلا أن ذلك الحق لم يعط للزوج إلا فى المرحلة الثالثة من المراحل المقترحة لإصلاح زوجته وردها لصوابها فيما يتعلق بواجباتها الزوجية. بل ويجب أن يكون العقاب معتدلا. غير أن المذهب المالكى يعطى الزوجة الحق فى الطلاق فى حالة قسوة

الزوج عليها وإساءة معاملتها، بل ويذهب المذهب الحنفى إلى حد "تعذير" الزوج الجائر. وقد تحددت الحالات التى يسمح فيها بالعقاب الجسدى بشكل واضح، وهى تتضمن رفض إقامة العلاقة الزوجية بدون سبب شرعى أو هجر بيت الزوجية بدون إذن أو سبب قوى.

وبالرغم من أن الحق فى إنزال العقاب الجسدى كان مقيدا بشروط واضحة ومحاطا بعدة ضمانات، إلا أن ممارسته قد انتشرت انتشارا كبيرا بالرغم من ذلك، إلى الحد الذى ملأ صفحات لا يحصيها العد فى سجلات الخطايا والدعاوى (الأرشيف القومى، سجلات الخطايا والدعاوى، خاصة السجل رقم ٣٩٦) كما تكونت منها معظم الشكاوى المقدمة إلى الشرطة أو المحاكم. بيد أننا يجب أن نشير هنا إلى أن الوثائق الشرعية لم تسجل أى حالة طلاق حكم فيها بتطليق الشاكية مباشرة، بل والأدهى من ذلك أن كانت شكاوى النساء مع أزواجهن، وتحت رقابة الأجود، ترسل بواسطة القاضى إلى دار سكنى بحسنى (الإسم الجديد لدار الأمانة، ودار الإسكان، ودار الثقة) لتحديد مسئولياتهم وإصدار الحكم النهائى.

وقد وضع المؤرخ والمصلح التونسى الشهير أحمد بن أبى ضياف فى القرن التاسع عشر العقاب فى إطاريه القانونى والدينى. فبالرغم من قبوله بحق الزوج فى إنزال العقاب، إلا أنه حاول أن يقصره على المناطق الريفية بمقارنة العقاب الجسدى بالطبيعة القاسية للبدو وخشونة حياتهن (ضياف ١٩٧٤، ٩٥-٦١). إلا أن نساء المدينة كن أيضا ضحايا للعقاب الجسدى كما سوف نوضح فيما بعد.

الطلاق، أو سيف الزواج المسلط

واجه الإسلام، على العكس من الشريعة المسيحية المقدسة التى تحيط روابط الزوجية بقدسية قصوى، محرمة الانفصال، تقطع أواصر الزواج بتشريع الطلاق. وقد شكل الطلاق والانفصال محور الدراسات عن الأسرة التقليدية فى الإسلام، والتى ينظر لها عادة فى حالات عدم الاستقرار. لقد شرع الإسلام الطلاق، بلا شك، وجعل الحق فيه قاصرا على الرجل، فيما عدا بعض حالات محددة. إلا أننا نجد عددا من حالات الانفصال لا تنطبق عليها نفس المواصفات الأخلاقية والدينية. هذا ولم تشجب السلطات الإسلامية أو تدين الطلاق والانفصال بالرغم من كراهته التى قال عنها الرسول]صلى الله عليه وسلم["إن أبغض الحلال عند الله الطلاق".

ومن الثابت أن الشريعة قد وضعت ضوابط للطلاق كما أعطت المرأة الحق فى الطلاق تحت ظروف معينة؛ إلا أن الواقع كان بعيدا كل البعد عن الضوابط والشرائع التى وضعت للحد من إمكانية وقوع الطلاق. فلم تحترم الضوابط عادة، وكثيرا ما

تجاهل القضاة الظروف الملائمة التى وفرتها للمرأة، فأرسلوا النساء بشكل شبه روتينى إلى دار جواد، التى يشهد عليها أرشيفنا بجلاء.

العزل شكلا وتطبيقا

دار جويد

مكان إعادة تعليم المرأة وقمعها

"السجون المنزلية" ، هكذا كانت تسمى تلك البيوت المخصصة لعزل وتأديب الزوجات اللائى شققن عصا الطاعة وتمردن. وقد كانت تلك البيوت جزءا من آلة التأديب والسيطرة الهائلة، التى استخدمها النظام ذكورى السلطة لترسيخ اتزانه، والحفاظ عليه. لقد وجدت تلك المؤسسة، الفريدة فى قمعها للنساء، شرعيتها فى التفسير الفاسد لمبدأ التحكيم الذى وضعه القرآن لحل المشاكل الزوجية. وقد كان لدار جواد وضع مختلف تماما عن "دار سكنى بحسنى"، وهو وضع خاص على مستوى المؤسسات التى تعاملت مع المشاكل الزوجية. فقد اكتنف تلك المؤسسات، التى تعاملت مع كل موضوعات الحياة الخاصة، غموض واضطراب أورثتناهما فى ذاكرتنا الجمعية.

وقد تكون تلك المؤسسات متقاربة المهام والتسمية، إلا أنها متمايزة فى دور ووظيفة كل منها. وليست بالقطع مصادفة أن يرسل القضاة العديد من الزوجات للإقامة فى "دار سكنى بحسنى" بينما يودعون أخريات الحبس الانفرادى فى "دار جواد".

ويشير الأذى الذى كان يقع على النساء عند اعتقالهن فى دار جواد، والمعاملة التى كن يلقينها خلف أسواره، وأسلوب الحياة الذى عانينه أثناء سجنهن، كلها إلى الهدف من تلك المؤسسة والدور المنوط بها القيام به فى الحفاظ على النظام القائم. إن أسماء تلك المؤسسات هى فى نفسها رموز لحماية وحفظ "شرف"، لا تستطيع المرأة منه فكاكا: دار، ثقة، جواد، كلمها مسميات أخلاقية تمثل تصميم النظام ذكورى السلطة، وقد اختص بها النساء، وتمثل شكلا رمزيا للعقاب المقسوم لهن فى المكان والعالم الذين خصصا لهن.

دار سكنى بحسنى

مؤسسة تحكيم بين الأزواج المتخاصمين

إن تلك المؤسسة بعيدة كل البعد عن أن تكون مؤسسة مخصصة للنساء. فهى مختصة ببيت الزوجية حيث أنه يودع بها الزوج والزوجة تحت ملاحظة قاضى حسن السمعة "من الصالحين" أو "من الأمناء". وقد كان الهدف من تلك الإقامة فى نظر

القاضى الذى يحكم بها هو تحديد مسئولية كل من الطرفين المتنازعين. وكانت بمثابة فترة اختبار، فترة وقائية تسبق اتخاذ قرار مصيرى، ويمكن أيضا أن تكون فرصة للعثور على التوافق المفقود الذى يعيد للحياة الأسرية اتزانها. إن دار سكنى بحسنى تلك تصلنا بلا شك مع منزل الزوجية، ولكن أين بالضبط تضعنا فى هذا المنزل؟ تتعلق كل الإجراءات التى درسناها بالحياة اليومية للأسرة؛ بداية من الشجارات البسيطة مع الحماة إلى الخلافات التى تقع بين الزوجين والمتعلقة بحياتهما اليومية. وقد صنفت كل الحالات التى انتهى بها الحال إلى سكنى "دار سكنى بحسنى" تحت بند "سوء المعاشرة" ولم تتضمن الحالات المتعلقة بالعلاقة الخاصة فى حياة الزوجين، بما فيها العلاقة العاطفية والجنسية.

وإذا كان إيداع الزوجين عادة ما يتم فى بيت أعد خصيصا لهذا الغرض بناء على أوامر القاضى، فإن ملاحظتهما عن طريق شخص موثوق فيه فى بيتهما، لم يكن خيارا مستبعدا، حتى أن الوثائق محل الدراسة تشير إلى أن القاضى كان يخير المرأة بين الأمرين. وكثيرا ما كان اختيار المدعيات هو دار الثقة أو دار سكنى بحسنى.

ونستطيع أن نستنتج من نماذج الادعاءات الواردة بوثائق الفتاوى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وسجلات المحاكم الشرعية التى ترجع للقرنين التاسع عشر والعشرين، أن النساء المدعيات اعتبرن اللجوء إلى تلك المؤسسة ميزة وفرصة للهروب من سوء معاملة الزوج وضمان لفتح حوار قد لا يفتح بغير هذا الطريق.

وكانت أوامر "الجيدة" أو "الأمينة" فى "دار الإسكان" أو "دار سكنى بحسنى" أن ترقب عن كثب كل حركة وفعل وكلمة تصدر من الزوجة وتبلغها لزوجها. وبعد مدة معينة يدلى الزوج بشهادة كاملة أمام القاضى الذى يؤيد أو يبرئ المتهم منهما.

وقد كانت "دار سكنى بحسنى" من الناحية العملية مؤسسة قضائية توفر بعض الحماية القضائية للمرأة، وتفرض بعض الضوابط على الحياة الزوجية. لقد ساهم فى إرساء قواعد تلك المؤسسة اجتماع عوامل الحرص على حيادية القاضى، وحماية الخلية الأولى فى المجتمع وهى الأسرة، واجتهاد القضاة.

دار جواد: محبس القلوب المنكسرة

دار جواد التى طالما كانت كابوس النساء وطالما كانت مصدرا لذكريات مخزية، ما زالت حية فى الذاكرة النسائية كمؤسسة مختلفة تماما عن سابقاتها. ونستطيع أن نعيد بناء تاريخ تلك المؤسسة من خلال دراستنا لأرشيفات القرن التاسع عشر. ويبدو أن "دار جواد" كانت مؤسسة متأصلة فى معالجة المشاكل الزوجية الخاصة بالجانب

الحميمى من الحب والعلاقة الجنسية بين الزوجين. إنها فى الحقيقة سجن للنساء بسبب قسوة القلب.

وفى كل القضايا التى درسناها والتى حكم فيها القاضى بعزل المرأة فى دار جواد، كانت القضايا متعلقة إما برفضها لزوج لا ترغب فى العيش معه، أو لتعلقها بعريس يرفضه أبوها. كما أودعت فى دار جواد أيضا بعض النساء المطلقات أثناء فترة عدتهن بعد الطلاق.

وعندما كان الأمر يتعلق بالعلاقة الحميمية للحياة الزوجية كانت المرأة ترسل بشكل شبه أوتوماتيكى لدار جواد مدعية كانت أو مدعى عليها. وبشكل عام كان القاضى يودع المرأة دار جواد تلبية لطلب زوجها أو أبيها، ويرجع ذلك لحق الإجبار الذى يقره المذهب المالكى، والذى يسمح للأب بإجبار ابنته على الزواج من رجل اختاره هو لها.

وكانت معظم الحالات التى أودعت دار جواد هى حالات متشابهة لنساء تحدين روابط الزوجية. كما تضمنت حالات أخرى مشاكل الزواج العرفى الذى يفتقر للوثائق المكتوبة – وهو سلوك نسائى يؤدى إلى أزمة فى التعبير عن العواطف ولأحداث درامية مؤثرة. فنظرا لعجز النساء عن التعبير عن مشاعرهن بأى طريقة كانت، لم يكن أمامهن إلا اللجوء إلى الحيلة واستخدام الأساليب الملتوية.

ومن حين لآخر كانت تظهر شجاعة امرأة فى رفض العريس الذى اختاره والدها أو بالتعلق بمن لا يرضى عنه أبوها. وأودعت أخريات "دار جواد" لتجاسرهن بطلب الطلاق؛ ولم يقم لسبب طلب الطلاق وزن إلا قليلا: فالمرأة التى تطلب الطلاق، حتى ولو لأسباب مشروعة، يجب أن تقضى بعض الوقت أولا فى "دار جواد". فقد أصرت "زينة بنت حامد بن جمارا" على الطلاق على أساس أنها كانت قد انفصلت بطلاق غير رجعى؛ كما طالبت "عائشة بنت على الجودى" بالطلاق لاكتشافها وجود علاقة بين زوجها وأمها. وقد أرسلت الاثنتان إلى "دار جواد" (سجل شرعى ١٨٩١، ١٢: ٧–١٤). والخلاصة أنه سواء أكانت المرأة هى الجانية أو المجنى عليها، لم يكن باستطاعتها بحال من الأحوال أن تقف على قدم المساواة مع زوجها الذى يقف النظام القائم فى صفه.

ولكن، ما هى المدة التى كانت المرأة تقضيها محبوسة فى "دار جواد"؟ لم تكن المدة التى عليها قضاؤها فى دار إعادة التعليم والإصلاح تلك معينة مقدما من القاضى. فقد كانت تختلف باختلاف الحالة وكانت ذلك يعتمد على قوة تحمل المرأة وقدرتها على المقاومة. وفى الواقع، كانت مدة الاحتجاز فى "دار جواد" محنة حقيقية للمرأة ، إذا

أخذنا فى الاعتبار العزلة والضغوط النفسية، والمعنوية والجسدية الواقعة عليها. وكان يمكن أن تستمر لعدة أيام، أو أسابيع، أو شهور.

وقد كانت الحياة فى "دار جواد" مختلفة اختلافا بينا عن الحياة فى "دار الثقة" أو "دار سكنى بحسنى" حيث كانت المرأة تمارس حياتها العادية فى صحبة زوجها، أثناء خضوعها للملاحظة. فقد كانت "دار جواد" أشبه بالسجن. ويؤيد مذهبنا هذا تلك التعبيرات التى استخدمها القضاة والموثقون فى القضايا التى درسناها فقد استخدموا تعبيرات: السجن، الإيداع فى السجن، التوقيف. إن ارتباطها الذهنى بالسجن كان باديا أيضا عند رجال الشرع.

كيف تحملت النساء ذلك الحبس؟ وما هى القواعد التى تحكمت فى حياتهن؟ إن معلوماتنا عن حياة النساء خلف أسوار تلك البيوت قليلة، إلا أن هناك بعض الإشارات غير المباشرة. فنعلم مثلا أن النساء كن يعانين كل أنواع الضغوط فى بيوت الاعتقال تلك. وكانت الوحدة، والمضايقات المعنوية (تعذيب)، والأعمال المنزلية الشاقة، كلها جزء من حياة الاعتقال. وفى بعض الحالات افتقرت النساء للعناصر الحيوية للحياة مثل الطعام، حيث أن الزوج كان مسئولا عن توفير احتياجاتها. وكثيرا ما أوصل عدم التزام الزوج بهذا الواجب الأب إلى الشكوى لمجالس الشرطة المدنية الضبطية (الأرشيف القومى، الضبطية ١٨٩٨، وثيقة ٥٦). وأحيانا ما تعرضت الزوجات لاعتداءات الأزواج فى تلك البيوت فى حضرة ال"جيد" الذى يراقبهن، كما حدث فى قضية زوجة أحمد بن على بن حسن (المصدر السابق، ١٨٩٨، وثيقة ٥٨).

لأى الطبقات الاجتماعية انتمت تلك النساء؟ يمكن أن يلقى الضوء على هذه النقطة الأسماء وأحيانا المناطق الجغرافية التى جئن منها. فقد كانت نساء المدينة والقرية والبدو كلهم زبائن عند "أجود" المدينة. فقد كانت "دار جواد" مؤسسة مدنية لارتباطها الوثيق بالقاضى، كما كانت وظيفة ال"جيد" وظيفة مدنية أيضا. ومن الصعب أن نستنطق الوثائق التى بأيدينا حول ما إذا كانت معاملة النساء تختلف باختلاف طبقاتهن الاجتماعية، أو ما إذا كانت هناك دور جواد لنساء المدينة الثريات، ودور أخرى للقرويات والبدويات. إلا أن تسمية "جيد" تدل على أن "دور جواد" كان يسيطر عليها نبلاء المدينة. وقد كانت "دار جواد" مدينة تونس تقع فى مكان متميز من المدينة بين شارعى الديوان والشرف[1]. وقد سيطر على تلك الدور أجاويد تشير أسماؤهم إلى أنهم كانوا يحظون بمكانة اجتماعية متميزة، مثل محمد سليم، محمد غرايرى، محمد

---

(١) لا شك أنه كانت كناك دور جواد فى المدن التونسية الأخرى أيضا.

الصلاوى، كبير الهرمل و هادى لجمى (٢). وقد لجأ القاضى لنبلاء المدينة لإعادة تأديب من اشتدت عريكتها من النساء، فهم رموز الأدب العالى والإصلاح. وكان القاضى هو الذى يخول الجيد والجيدة سلطتهم وبالتالى وضعهم الشرعى.

وقد كان تمويل تلك المؤسسة تمويلا خاصا حيث كان الجيد يطالب الزوج أو الأب بتكاليف إقامة المرأة تحت سلطانه. وكان القاضى يحدد المبلغ الواجب دفعه شهريا مقدما بناء على تقدير الجيد. وإلى جانب الإيجار المحدد للغرفة وخدمات الأجود كان على الزوج أو الأب أن يوفر المئونة اللازمة للمرأة فى سلال يوصلها للدار كل أسبوع. هذا إلى جانب الهدايا التى كان على الزوج أن يقدمها للجيد أسبوعيا إلى جانب ما كان عليه دفعه أصلا، وهو ما يمثل شكلا من أشكال الفساد، فالجيدة كان يمكن أن تقضم من سلال المئونة الأسبوعية. لقد كانت "دار جواد" مشروعا مربحا لملاكها. ولقد كانت، بالفعل، تكاليف الإقامة باهظة، خاصة للنساء من الطبقات الأدنى اللائى احتللن، على الرغم من ذلك، مكانا مهما فيها.

ما هو طول مدة الاعتقال؟ وكيف كان ينفك من الأسر؟ وكيف كان ينتهى؟ لم تكن هناك مدة محددة مقدما من القاضى. فيمكن أن تطيل مقاومة المرأة وصلابتها مدة الحبس بل ويمكن أن يرجأ انتهاؤه فى حالة النساء النافرات من أزواجهن. ولكن نادرا ما كانت المرأة تستطيع أن تصمد حتى وفاة الزوج أو الأب. فعادة ما كان اليأس يهزمهم ويجبرهم على الرضوخ لرغبة الرجال، فينتهى بذلك الحبس، وتقر بما كانت قد اعترضت عليه من القيود الجبرية للزوجية، وتخبو سريعا جذوة الاحتياج الإنسانى الطبيعى جدا للحبيب. لقد كانت وظيفة دار جواد بأساليبها فى تأديب العاصيات من النساء، هى إنزال العقوبة على خطيئة الحب والرغبة؛ فكانت بهذا المعنى مرحلة خزى وعار.

العقاب الجسدى بين خطاب المعايير الثابتة والواقع

إن تاريخ جسد المرأة هو صفحة من تاريخ الحضارة، تقرأ من بعدها الأنثروبولوجى الأكثر تكتما وحميمية. لقد خلعت على جسد المرأة فى الحضارة العربية كل رموز التقديس: تابو، محرم، إغواء، شر، جهنمى. إن تلك النظرية الثنائية مقدس/دنس لجسد المرأة قد غذت وأثرت أدبا مقروءا ومسموعا، باكورته أساطير ألف ليلة وليلة. ولكن الرجال كانت دائما ما تحركهم القيم الذكورية التى تبحث قبل أى شئ

(2) A.N. Serie Hist. Rap. Des Zapités docs. 57, 95, 99. Registre charaîques des années 1897, 1916, 1941 Actes des Aug. 24 and Dec. 1897, Feb. 14, 1914 Dec. 19, 1916, Mar, 11, 1941.

عن ترويض جسد المرأة. نرى ذلك فى الحياة اليومية كما نراه فى الروايات الأدبية الساحرة والمقززة فى الوقت نفسه. فإن كان ذلك عن طريق العنف، اعتبر عمل امن أعمال التطهير والتخليص من الخطيئة. إن العنف والأشكال التى يأخذها ومدى شدته فى سياق معين، إن هو إلا تاريخ للسيطرة بالألم وللخضوع.

وقد خصص أحمد بن أبى ضياف، تلك الشخصية الإصلاحية الشهيرة فى تونس فى القرن التاسع عشر، كراسة كاملة لمسألة أوضاع المرأة (١٩٦٨، ٤٩-١٠٩). ولكن حتى تلك الشخصية، ظلت ممزقة بين قيود الشريعة ومتطلبات السياسة والتغيير. ولم يكن أمام هذا الدارس المدنى الأخير إلا إقرار العقاب الجسدى لإصلاح المرأة، حتى مع محاولته التخفيف منه بمنع العنف وإلحاق الضرر (١٩٦٨، السؤال السابع).

وقد قدم، فى حججه، خطابا يخلط الاجتماعى بالدينى عند الدفاع عن القيم التقليدية للمجتمع. وقد تمسك ابن أبى ضياف برأيه وأيد العقاب الجسدى كحل أخير فقط عندما يستيئس الزوج من كل الحلول الأخرى. بل وذهب إلى نبذ دلالاته على أساس أنه كان عادة من عادات البدو المعروفين بقسوتهم والذين كثيرا ما يمارسونه كعلامة على الشرف، ولكن سكان المدن والقرى لا يستخدمون هذا الحق أبدا ويعتبرونه عارا وبغيضا. وأضاف أن البدويات عادة ما يرمن العقاب الجسدى ويرون فيه علامة على الرجولة وحب أزواجهن لهن. (المصدر السابق)

هل كان هناك حقا تشابه بين ما حمله هذا الخطاب من مثل عليا وبين الحياة اليومية؟ لا نستطيع إلا أن نلزم موقف المتردد بين المستويين. ولكن إلى أى مدى يمكن أن نذهب فى تفسير العنف ضد النساء الذى نقابله فى الحياة اليومية فى التاريخ كثقافة أو بنية عقلية منتجة للعنف المنتظم؟ فوراء تلك الواجهة الهادئة التى تظهر فى تقارير السيطرة والتبعية التى تقبلتها النساء طواعية نجد واقعا معقدا توضحه سجلات الخطايا والدعاوى فى القرن الثامن عشر (الأرشيف القومى، سجلات الخطايا، أرقام ١٣، ١٢٠، ١٤٢، ١٨٩، ٢٧٤، ٣٩٦). وسوف نعتمد فى تحليلنا على عينة تتكون من ستين قضية عنف حدثت فى قرن من الزمان، يبدأ من أواسط القرن الثامن عشر وحتى ١٨٣٤ وشملت طبقات مختلفة من الطبقة العليا من سكان المدن، إلى المناطق الريفية والبدوية (منطقة ساهل).

ويبدو أن العقاب الجسدى الذى لقيته النساء كان ظاهرة شبه عامة؛ ليس هذا فقط، ولكن على عكس تأكيدات إبن أبى ضياف، توحى تلك الظاهرة بوجود عنف وحشى كثيرا ما أدى إلى الوفاة أو الإجهاض أو الإصابات الخطيرة للنساء. ويشير هذا العنف العام، قبل أى شئ، إلى عالم ريفى أو قبلى؛ فنسبة ٩٥٪ من الحالات وهى

أغلبية ساحقة كانت من مناطق ريفية أو قرى أو مناطق قبلية، مقارنة بنسبة ٥٪ فقط فى المدن.

ويبدو أن الشكل الذى اتخذه هذا التوحش العام والعنف اليومى بين الجماعات الريفية والبدوية والمستقرة كان شكلا آخر لحياة العنف التى تميز المجتمع القبلى. فقد شكلت الوحشية القبلية، يغذى نارها عنف الظروف المادية والصراعات والشقاقات المستمرة، سلوك ومواقف بل وشخصيات رجال القبائل.

حوالى ٧٠٪ من حالات الاعتداء على النساء، التى درسناها، أعقبها الوفاة وحوالى٣٠ بالمئة من الحالات التى اعتدى فيها على حوامل تسبب الاعتداء فى سقوط الحمل. وكان الزوج فى ٥٥٪ من الحالات هو الذى يقوم بالاعتداء. وتعددت دوافع العنف متراوحة من مجرد الغضب لأتفه الأسباب، إلى العقاب على جريمة الزنا. وبالنسبة للزنا كان يمكن للزوج أن يستخدم أقصى درجات العنف بما فيها القتل ضد زوجته فى إطار من الحماية الكاملة من القضاء والعادات.

فإذا وقعت جريمة القتل، كان الزوج يخلى من مسئولياته بمجرد دفعه لدية الزوجة سيئة الحظ. ومن المهم أن نشير إلى أنه فى حالة القتل لو كان بسبب جريمة الزنا فإن الزوج القاتل يبرأ ويلزم العشيق بدفع دية تلك المرأة (الأرشيف القومى، خطايا ودعاوى، رقم ٢٧٤)، وتقع مسئولية الجريمة على هذا العشيق، فالشرف كان هو أهم قيمة فى هذا النظام ذكورى السلطة. فإذا جرح الشرف أصبحت الجريمة مشروعة. ويتباين تفشى العنف فى القبلى والقروى مع حياة المدينة التى يبدو أنها كانت أكثر "إنسانية" بالنسبة للنساء. فهل كان سبب ذلك تشوه مجموعة المصادر؟ عادة ما تختلف الظروف الاجتماعية والسياسية فى المدينة عنها فى الريف. فوجود السلطة والمؤسسات القانونية والجبرية للدولة إلى جانب عوامل أخرى كلها تثنى "مولدات العنف المحتملة". هذا إلى جانب أن المدن تعطى النساء مجموعة من الأماكن المغلقة غير المحددة التى تنعزل فيها لتتفرغ لأعمال المنزل بينما كانت أختها القروية تتحرك بحرية فى المزارع والطرقات بما تحمله من مخاطرها.

بيد أن مدن ال"سلام" تلك كانت قليلة، وقل فيها السلام. فالعنف فى المدينة، عندما كان يعلن، لم يكن ليعلن عن استقرارها، بل عن نهاية هذا الاستقرار. فإنا نصدم بالوضع المعاكس للمدن التى كانت فى السابق آمنة لعيش النساء فى الأرشيفات التى ترجع لأواسط القرن التاسع عشر، حيث نرى تلك المدن وقد تحولت لمسرح للعنف ضد النساء. وقد حدث ذلك عندما تحول المجتمع المدنى جزئيا لمجتمع ريفى بتدفق الأقليات المغربية، والأوربيين، ومئات العبيد المتحررين المتسولين الذين استقروا فى مدينة تونس

متسببين فى إحداث أوضاع متأزمة تخطت قدرات وإمكانيات المدينة على استيعابها.

ويشهد على مظاهر العنف التى واجهتها نساء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تعدد تلك الشكاوى التى قدمتها نساء كن ضحايا اعتداءات زوج حانق أو زوج سابق. ويشير إحصاء شرطة المدينة عام ١٨٦٤ إلى وجود أكثر من ٣٦٠٠ حالة عنف أو اعتداء خطير بشكل أو بآخر. وقد اخترت عينة مكونة من ٣٦٠ حالة تمثل ١٠٪ من مجموع الحالات.

وتحتل الحالات التى كانت فيها المرأة هى الضحية أو المعتدى عليها مكان الصدارة من الأهمية فى عينتنا. فمن بين ٣٦٠ حالة استخدام للعنف وجدنا ٧٦ حالة كانت المرأة هى الضحية أو المعتدى عليها، وتراوح العنف بين الاعتداء البسيط و القتل، ويمثل هذا العدد ٢٧,٥ ٪ من مجموع حالات ضحايا العنف. وهى أقل نسبة ممكنة بالنظر إلى احتمالات تردد المرأة فى الشكوى عادة، خاصة إذا كان من ضربها قريب لها أو كان الاعتداء ذا طابع جنسى. وتبقى نسبة ال ٢٧,٥٪ نسبة مرتفعة مقارنة بنسبة النساء المتهمات بالاعتداء والتى تمثل ٤,٨٪ فى مقابل ٩٥,٢٪ اتهم فيها الرجال بنفس التهمة. من الواضح إذن أن النساء كن فى الأغلب الأعم هن المضروبات وكان الرجال فى الأغلب الأعم هم الضاربين. ففى مقابل كل امرأة معتدية هناك ٦ نساء معتدى عليهن؛ بينما يقابل كل رجل معتدى عليه رجلان فقط معتديان.

من كان هم ضحايا العنف أولئك؟ ولم كان يعتدى عليهم؟ لقد وجدنا نوعية أخرى من العنف الذى يجرى خارج النطاق المعتاد للأسرة. ففى نطاق الأسرة كانت المرأة ضحية اعتداءات الزوج أو الأب أو الأخ بما يعكس استمرار العنف داخل نطاق الأسرة. ولكن تلك النوعية الأخرى من العنف كانت تقع فى الأماكن العامة حيث لا يكون للمعتدى أى علاقات أسرية أو أبوية مع الضحية. ومن بين ٧٦ حالة اعتداء على النساء كان هناك ١٠ حالات فقط لضحايا تربطهن علاقات أسرية مع المعتدى: ٧ نساء ضربن أو لقين مصرعهن على يد الزوج، واثنتين بيد الأبناء، وواحدة على يد أخيها.

وقد أسبغت تلك الموجة الجديدة من العنف المتفشية فى المدينة، شكلا جديدا للمرأة التى أصبحت عرضة لعنف الرجال فى الشوارع. وأصبحت نساء الطبقات الدنيا (متزوجات كن أو أرامل أو مطلقات) اللائى يغامرن بارتياد أسواق وميادين المدينة عرضة لأن يصبحن من الضحايا؛ هذا فضلا عن الشوارع غير الآمنة أصلا فى الضواحى أو الأحياء الفقيرة فى المدينة التى كانت دائما عامرة بنساء العوام اللائى أصبحن هدف ثورة غضب الجند ورجال الشرطة والمتشردين والقوادين (Largueche 1993, chap. 1).

تلك الصورة التى رأينا عليها النساء ضحايا للعنف سواء كان ضربا أو قتلا أو اغتصابا بشكل يومى فى كل أركان المدينة، تبعد بنا عن الصورة التقليدية لتلك المدينة "الآمنة الهادئة"، حيث كانت النساء محجبات، محتجبات عن الأعين، يقام على شئونهن، ونادرا ما كن يتعرضن لعسف رجال المدينة.

وبحلول النصف الثانى من القرن التاسع عشر تغيرت صورة الحياة التونسية التى كان إبن أبى ضياف قد وصفها، إلا قليلا. فانكمش عدد المواطنين المدنيين فى المدينة، وأصبحت تونس مدينة الجريمة والقتل والعنف؛ مدينة فى أزمة؛ مدينة تتحول. وكان جسد المرأة، بكل هشاشته هو رمز أكثر المظاهر دراماتيكية لهذا التحول المؤلم للمدينة.

الطلاق من جانب واحد والطلاق خارج المحكمة، أو.. هاجس نساء الأمس

لقد أثار موضوع الطلاق اهتمامنا فى المقام الأول، نظرا لطبيعته التحكمية وأيضا لكثرة عدد ما سجل من حالات الطلاق فى المحكمة الشرعية. ومن بين الثلاثة الأشكال لانفصام عرى أواصر الزوجية، يبرز الطلاق من جانب واحد خارج المحكمة هو أكثرها اعتسافا، وبالتالى أكثرها جرحا للمرأة.

ويتمايز هذا الطلاق لما فيه من إفراط، ولأنه عادة لا يعدو كونه من نزوات الحياة الزوجية، عن الطلاق الذى تحصل عليه المرأة فى المحكمة والذى يقرره القاضى بناء على طلبها(٣)، وهو ما يكون عادة فى مصلحتها. كما يختلف أيضا عن الطلاق العرفى الذى تكون الزوجة فيه طرفا فى النزاع. وقد أسست هذه الدراسة على عينة، قوامها ١٢٠ قضية طلاق من واقع الإعلامات الشرعية بين عامى ١٨٧٨ و ١٩٤٠ . ويجب أن نؤكد على أن هذه العينة ليست سوى إشارات فقط لهذا العدد الهائل من وثائق الطلاق الذى ملأ صفحات السجلات. وقد مكننا التسجيل المنضبط لوثائق الطلاق والمعلومات الدقيقة التى يوفرها من تحديد حجم تلك الظاهرة ودلالاتها فى فهمنا للتغيرات التى طرأت على الحياة اليومية والتى تسبب فيها مجموع الأحوال الحادثة آنذاك. وكما أوضحت آنفا، فإن اهتمامى منصب فقط على الطلاق الذى كان يحدث من جانب واحد وخارج المحكمة بأنواعه الثلاثة : الطلاق الرجعى، والطلاق البين، وطلاق البدعة أو الطلاق ثلاثا.

---

(٣) تعطى الشريعة الإسلامية المرأة الحق فى الطلاق فى حالات خاصة ومحددة. فطبقا للمذهب الحنفى يمكن للمرأة أن تطلب الطلاق إذا كان زوجها عنينا أو مرتدا على الإسلام. وطبقا للمذهب المالكى يمكنها أيضا أن تطلب الطلاق إن لم يقم بنفقتها أو غاب عنها أو حتى إذا حدث سوء تفاهم بينهما (Moilliot 1953)

وقد خرجنا من تلك العينة باستنتاجات تتعلق بالنسبة العظيمة التى يحتلها هذا النوع من الطلاق حيث تمثل ٦٦ من بين ١٢٠ قضية أى بنسبة ٥٥٪(٤). ويتصدر الطلاق الرجعى القائمة بمجموع ٣٦ قضية من ال ٦٦ أى بنسبة ٥٤,٥ ٪ . ويتم هذا الطلاق "أحادى الجانب" فى أغلب الأحيان فى حالات لا يدفع فيها تعويض. فهذا الطلاق طلاق استبدادى حتى إذا أخذنا فى الاعتبار أن هذا الطلاق تنحل به رابطة الزوجية بمجرد تلفظ الزوج بصيغة معينة بسيطة. فتجد الزوجة نفسها فجأة مجردة من حقوقها التى نصت عليها الشريعة: التعويض ومؤخر الصداق. فإجراءات التقاضى شديدة البطء باهظة الكلفة ومهينة بشكل عام للمرأة إلى الحد الذى يدفعها للتنازل عن حقوقها لمجرد الحصول على الطلاق.

أما طلاق البدعة أو طلاق الثلاث، وهو أكثرها عسفا فعدده قليل الأهمية: ١٥ من ٦٦، أى بنسبة ٢٢,٧٪. وبالرغم من كونه مخالفا للشريعة واعتباره معصية فى المذهب الحنفى (Bouisquet And Berche n.d., 80-82) إلا أن نسبته ليست بالضئيلة فى حالات الطلاق المسجلة فى الفترة محل الدراسة. فكم من أسرة تفسخت وكم من امرأة عانت من هذا الطلاق غير الرجعى.

ما هى الطبقات الاجتماعية التى تأثرت أكثر من غيرها بتلك الأنواع المختلفة من الطلاق؟ قد تعطينا أحيانا أسماء الأزواج وحرفهم فى تلك القضايا مؤشرات تمكننا من تسكين تلك الحالات فى طبقاتها الاجتماعية(أنظر الجدول١ ,١٦)

ونستنتج من تلك الأرقام أن حالات الطلاق كانت أكثر ارتفاعا فى الطبقات الدنيا من المجتمع وخاصة فى الطبقات الشعبية. ويبدو أن الطبقات الأكثر ثراء والأرستقراطية والنبلاء كانت مصونة من الطلاق فى فترة التحول المضطربة تلك.

فهل يمكن للمرء أن يتوصل لاستنتاجات حول هشاشة الرابطة الزوجية بين الطبقات الشعبية والأوضاع غير المستقرة لنساء تلك الطبقة؟ (Blili 1986, 364-67). من المحتمل أن تلك العائلات التى كانت جزءا من حركة النزوح من الريف، قد عانت من مشاكل مالية واضطرابات بدرجة ليست بالقليلة. ومنذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر سكنت نساء الطبقات الشعبية شوارع المدينة ولعبن دورا فى حياتها العامة (Largueche and Largueche 11993).

وعلى العكس تماما من تلك الصورة فى الحياة، نجد الطبقة العليا الأرستقراطية فى المجتمع حيث تجتمع عوامل الثراء وزواج المصالح المشتركة فى الحفاظ على أواصر

(٤) النتائج قريبة من تلك التى توصل إليها -L. Billi (1985-1986). (Univeersité di Tunis: 1985 1986)

الزوجية بين أبناء تلك الطبقات. لقد ارتبط الطلاق، ذلك المكون الأبدى فى بنية المجتمع الإسلامى التقليدى، وبقوة، بمجموع الظروف التى يحدث فيها. وما الصعوبات التى تعترض الحياة الزوجية والشدة التى تلقاها النساء إلا ترجمة أمينة للأزمة العميقة التى سببت تدهور الحرف التقليدية والتجارة وحالة البؤس الذى ولدت فيه الطبقة العاملة فى تونس المستعمرة (Pennec 1964)

جدول ١٦,١

حالات الطلاق حسب مهنة الزوج

مهنة الزوج	العدد	النسبة
الحرفيين	٣٠	٣٧,٥٠
الصناع المهرة والتجار	٢٥	٣١,٢٢
العسكريين	١٠	١٠,٥٠
العمال والعمال المساعدين	٦	٧,٥٠
كبار رجال الدين	٥	٥,٢٥
موظفين حكوميين	٤	٢,٠٠
المجموع	٨٠	١٠٠,٠٠

مضروبات، محبوسات، مطلقات: أثقل البؤس والمعاناة وجه المرأة فى تاريخ المجتمع التونسى المثقل بالاتهامات. ولكن كتابة تلك الصفحات من تاريخ المرأة المقهورة تجيب على احتياج اجتماعى عميق ومكبوت. كما أنها تفضح ماض صور حداثيا ووصف إيجابيا، ويحتاج بالتأكيد لتعريته من كل قدسيته الظالمة. ولا يمكننا أن نمهد المسالك والطرق لبناء اجتماعى جديد إلا بتعرية تناقضات الماضى التى ما زالت تثقل البنية الفكرية للحاضر.

القانون والعنف ضد الجنس الآخر
فى مصر العثمانية والحديثة

د. اميرة الأزهرى سنبل
ترجمة د. آمال مظهر

فى هذا الفصل أقوم بالتركيز على العنف النوعى فى مصر بدءا من فترة مصر العثمانية حتى وقتنا الراهن وما أعنيه بالعنف النوعى هو العنف الجسمانى الذى يمارسه الرجال ضد النساء والعكس صحيح، وكذلك العنف المعنوى، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الزوجية . وكمثال على هذين النوعين من العنف ، سوف اقوم بالتركيز على الاغتصاب كمثال على العنف المعنوى وعلى نظام الطاعة" للتدليل على العنف المعنوى والزوجى . بمقارنة القوانين وتناول الاغتصاب والطاعة تحت الحكم العثمانى بمثيلاتها فى العصر الحديث، اسعى لتوضيح خمس نقاط مرتبطة بعضها لبعض .

١- توجد علاقة تبادلية بين القوانين الخاصة بالجنسين فى العصر الحديث ونشأة نظام أبوى حديث الذى كان آخذا فى الظهور كجزء من عملية بناء- الدولة الوطنية. وبالرغم من تبنى الأمة الدولة لخطاب الحداثة، فانها كانت فى نفس الوقت تؤكد مجددا على السيادة الذكورية ويرغم التعبئة العامة للرجال والنساء لخدمتها.

٢- يعتمد الأسلوب المستخدم فى صياغة قوانين الشريعة الحديثة على التلفيق بحيث يتم دمج شذرات واجزاء من القوانين الغربية مع تفسيرات المذاهب المختلفة لكى يكوّنوا ما أصبح يعرف " بقانون الأحوال الشخصية "بالرغم أن ما كان يتم وضعه هو نظام جديد إلا أنه تم وضعه فى اطار إسلامى «شرعى» وفكرة هذا النظام القانونى كقانون الأحوال الشخصية منفصل لم يأخذ وضعا محددا فى مصر قبل القرن العشرين فأن العمل به اثبت أنه ذا أهمية قصوى بالنسبة للنساء.

٣- اختلفت الأسس الفلسفية لقانون الأحوال الشرعية اختلافا كبيرا عن مثله الذى كان مطبقا فى المحاكم العثمانية. ولذا فطبقا لقانون الأحوال الشخصية فأن " الصفات الطبيعية التى تميز الإنسان عن الأنواع الأخرى تمثل الاساس الذى تعتمد عليه المبادىء القانونية التى تنظم الكيان الاجتماعى للإنسان (يتم التمييز) طبقا للنوع و ما إذا كان هذا الانسان رجلا أو امرأة، زوج، ارمل أو مطلق، أب أو ابن شرعى ؛ أو

ما إذا كان له اهلية شرعية (الجندى ١٩٨٧) . ويتصور الوضع القانون على اسس الاختلافات بين الجنسين التى تعتمد على حجج الطبيعة البشرية، فإن باقى النظام الأبوى أصبح له مكانه. وطبقا لهذا التركيبة، فأن النساء ينظر إليهن على أنهن لا يمكن الاعتماد عليهن بنفس القدر كما فى الرجال. فالعاطفة، وليس العقل، هى المحرك لهن وهن اقل قدرة على تذاكر الحقائق ، ولذلك فإنه لا يمكن الوثوق باحكامهن. ولا نهن بطبيعتهن أكثر عرضة للخطيئة فأنه يجب حمايتهن ومراقبتهن. ولا يعنى هذا أن القرآن أو الفقة (وهو التفسيرات القضائية التى يقوم بها رجال الدين المسلمون) لا تفرق بين الرجال والنساء على اساس النوع أو الجنس، على العكس فأن ال قرآن واضح فيما يتعلق بهذا الشأن: إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا (سورة الحجرات: ١٣) يحدث الاختلاف برسم صورة " نفسية للنساء بصفتهن العامل الفيصل فى النزاعات القضائية القانونية الحديثة على الرغم من عدم تقبل النساء وحدهن كشاهدات فى قضايا فى المحاكم، أو أن امراتان تساويان شاهد ذكر واحد، فلا يوجد أى دليل على أن المحاكم العثمانية كانت تستخدم المبادىء العامة المعمول بها والتى تتقبل فكرة أن النساء أكثر جنوحا للعاطفية أو غير منطقيات وذلك أثناء اصدار الاحكام القضائية (القانونية) وإذا نحينا جانبا فكرة احتمال كراهية النساء التى يضمرها القاضى للنساء، فإن هدف المحاكم كان التحكيم فى نزاعات معينه والفصل فى الخلافات الزوجية والشخصية أكثر من اصدار احكام عامة خاصة بالعلاقات بين الجنسين ولهذا، فإن الاختلافات الواضحة فى قرارات المحاكم من مكان من مصر العثمانية إلى مكان آخر اعتمد على المذاهب المعينة والعرف المحلى وكذلك على المستويات الاجتماعية الاقتصادية.

كان تصور المصلحين فى العصر الحديث (الحداثيين) للمجتمع على انه كيان يجب اقامته طبقا للخطط الموضوعة والتى تتلائم مع احتياجات الدولة الوطنية أى بمعنى آخر فإن بناء الدولة الوطنية كان تنطوى على خلق مجتمع وثقافة على أساس ارفع مقاما أو منزله. فى هذا النظام، فإن الوحدة الاجتماعية مثل المؤسسات أو الفصول أو نوع جنس معين هى التى كان ينظر إليها كمتلقى للقانون . وقبل ظهور النوع من بنية الدولة الوطنية فإن هذه الفلسفة تكن وراء الاحكام القانونية التى يتم اصدارها لم تكن عمليات التجانس وجمع القوانين وتصنيفها هى الشاغل الاساس فى عقول القضاه فى المذاهب المختلفة: الحنبلى، الشافعى و المالكى والحنفى برغم مركزية الخطاب الدينى وبدلا من ذلك فانهم تناقشوا فى القوانين آخذين فى الاعتبار قضايا بعينها والذى كانت التقاليد المرتبطة بهم تمثل أهمية أكثر شأنا. وهكذا فإن بعض الاختلافات بين (المذاهب) الشرعية المختلفة، أو بداخل تلك المذاهب نفسها، كانت تمثل

اختلافات كبرى فى عصرها وأن بدت هناك اختلافات أقل شأنا فى عصرنا الراهن، وان كانت بعض هذه الاختلافات من الواضح انها كانت ثانوية.

٤- انطوت عمليات الانشاء والتنظيم على تقسيم نظام المحاكم إلى خمسة محاكم مختلفة خلال القرن التاسع عشر لكى تتناسب مع المصالح المختلفة للنخبة الحاكمه. وهكذا انشئت المحاكم الشرعية كجزء من نظام المحاكم ذى الخمسة أنواع اقيم فى عهد الاحتلال البريطانى الربع الاخير من القرن التاسع عشر. وقد وصفت المحاكم الشرعية أنها اساسية لاحتياجات المجتمع المسلم الذى يطالب بإن تظل القوانين إسلامية، ومن المحتمل أن يكون هذا صحيحا. اما مالم يكن صحيحا فهو أن هذه المحاكم استمرت فى تطبيق نفس القوانين الإسلامية بحذافيرها والتى كانت المحاكم الشرعية تطبقها إبان الفترة العثمانية وفى الحقيقة ، فأن هياكل المحاكم الجديدة، وكذلك مجموعة القوانين فى تلك المحاكم، بالإضافة إلى القضاه الذين يعملون بها كانوا مختلفين تماما عما كان موجودا فى السابق، من الآن فصاعدا فإن القانون سوف يكون اساسا طبقا للمذهب الحنفى، إلا إذا توافق مع النظام السائد، فعندئذ يتم تطبيق القانون على المذهب المالكى بالإضافة إلى جرعة كبيرة من القوانين المستقاة من القوانين الغربية التى يتم الابقاء عليها تحت دعاوى (بحجة) جعل القوانين تتناسب مع العصور الحديثة. وكان هذا يعنى كل هذه التفسيرات التى قدمتها المذاهب بمؤسسيهم بالإضافة إلى الشروح التى اضافها مريدتهم وورثتهم، سوف تكون مصدر القوانين التى سوف يختار القضاه من بينها آخذين فى الاعتبار السياق المحدد للقضية وكذلك الظروف العامة للزمان والتى اتاحت قدرا اكبر من المناورة اعتمادا على التفاصيل الخاصة بكل قضية علىَ حده. وبدلا من ذلك، فأنه وضع صيغة عامة بمقتضاها كان يتعين على القاضى أن يحكم من خلالها.

والقضاه أنفسهم كان يتعين عليهم أن يتلقوا العلم بطريقة مركزية « موحدة». كان يُصهد إليهم بكتب معينة تمت اختيارها وتجميعها من قبل لجان حكومية، حيث يتم اختيارهم قبل التعيين ليتولوا مناصبهم من قُبل حكومة مركزية فى ظل قوانين محدده خاصة بالتعيين والنقل والترقية والطرد من الخدمة. أصبح خطاب القاضى هو نفسه خطاب الدولة.

٥- بالرغم أن العلاقات الخاصة بالأسرة والنوع الجنس قد تم وضعها فى إطار قوانين الأحوال الشخصية لمعظم الحالات، إلا انه حينما تطرق الموضوع إلى الجرائم الجنسية بما فيها الأغتصاب، فانه تم وضعها فى إطار القانون الجنائى. ولكن بدلا من تطبيق الحدود (وهى قضايا تطبيق فيها القوانين الشرعية وعقوباتها غير قابلة

للتعديل أو التبديل)فى حالات الأغتصاب فإن القضاه فضلوا أن يطبقوا القوانين الحديثة والتى تتسم بإنها أكثر تساهلا بكثير فى التعامل مع المغتصب وباختصار، بالرغم أن القضاه استخدموا القوانين الفقهية لكى يرسخوا صيغة شرعية أصبحت ظالمة للنساء، فلقد حرمت النساء من الحماية الرادعة للقوانين الفقهية والتى شُرعت لحماية الضحية وكفاله أو حقوقها .ينص على الحكم بالإعدام كعقاب للاغتصاب إلا فى حالات الاغتصاب العصابى المقرون بالاختطاف فى ١٩٩٣ اتسع حكم الاعدام ليشمل بعض حالات الاغتصاب لعد حالة اغتصاب لفتاة صغيرة السن فى ١٩٩٢ عند محطة أوتوبيس العتبة فى وسط مدينة القاهرة المزدحمة (المكتظة بالسكان) خلال شهر رمضان كان النقاش المبدئى سواء فى الصحافة أو فى مجلس الشعب المصرى يتجه إلى القاء اللوم على الفتاة وقد أقترح بالفعل قانونا يلقى باللوم على عائلات ضحايا الاغتصاب للسماح لبناتهم بالخروج خارج منازلهن (فى المقام الأول)أساسه كان من الممكن أن يصدر هذا القانون لولا السخرية والتهكم من قبل الجمهور على الاقتراح وفى هذه الحالة فأن حكم الاعدام لم يكن ليدرج كعقاب على جريمة الاغتصاب وبالرغم من وجود العشرات الذين كانوا شهود على واقعة الاغتصاب فانه القضية ضد المغتصبين ثم رفضها فى سنة ١٩٩٤ لعدم توافر الادلة. وكذلك فإنه لم يستخدم القانون ابداً فى حالات الاغتصاب غير المقرون بالاختطاف، بالرغم من توافر التقارير اليومية باغتصاب الفتيات سواء من بلغن السن القانونية أو لم يبلغنها. ويجدر بى أن أضيف أن االمعايير المزدوجة فيما يخص القواعد القانونية لم يتم إيجاد حل لها عن طريق الغاء المحاكم الشرعية فى الخمسينيات من هذا القرن، وذلك لأن التفرقة استمرت فى القوانين نفسها.

الطاعة والعنف

أن نظام الطاعة مرتبط ارتباطا وثيقا بالزواج والطلاق والنفقة. فالزواج فى الإسلام يعتبر عقد قانونى ملزم حيث يرتبط كل طرف فى الزواج بالتزامات معينة فى مقابل حقوق معينة. وعند موافقتها على عقد الزواج، فإن الزوجة تعد بأن تخدم زوجها وتنجب له الابناء وأن تكون مخلصة له فى مقابل الانفاق المالى وكذلك الحماية من جانبه وهذه الشروط مكتوبة ضمنية، إلا أن الاساس القانونى لهذا العقد هو" الخدمة فى مقابل الانفاق " ولقد ركزت اساسا مناقشات طويلة خاصة بعقد الزواج طبقا للمذاهب المختلفة على الحالات التى تمنح الزوج الحق فى الامتناع عن الانفاق المالى. اختلفت المذاهب حول هذه الحالات إلا إنهم اتفقوا جميعا وبصورة ثابته على توقف الزوج عن القيام بالتزاماته المالية حيال الزوجة الناشز. فطبقا لمالك، فإن الزوجة الناشز لاتستحق النفقة (وهى الاتفاق المالى إذا ما كانت متزوجة، والنفقة إذا ما كانت مطلقة)؛ وإذا ما

كانت على علم مسبق بأحوال زوجها المالية وبالرغم من ذلك وافقت على الزواج منه، أو استمرت فى العيش معه إذا ما كانت متزوجة منه بالفعل، فإنها بذلك لا تستحق النفقة . اتفق فقهاء الحنفية والشافعية على الإصرار على أن الزوجة الناشز تفقد حقها فى أنه ينُفق عليها فى اليوم الذى قامت فيه بالعمل ضد حق زوجها فى " الاحتباس"؛ أى أنه يتم تحديد النفقة على اساس يومى، ولذلك فإن علم الزوجة المسبق بالصعوبات المادية لزوجها قد يعنى استعدادها أن تبقى دون انفاق لمدة يوم واحد، إلا أن هذا لايحرمها من حقها فى أن ينفُق عليها فى الأيام الأخرى (الدردير ،د.ت ٢:٥١٨) ومن الجدير بالذكر أنه رغم أن معظم قوانين الأحوال الشخصية تعتمد على فقه الحنفية التى تتسم بكونها تعبر عن وجهه نظر اكثر رسمية أو سلطة، فإن فى حالة الناشز والطاعة، فأنه قد تم تفضيل فقه المالكية لأسباب واضحة وبالرغم أن جميع المذاهب اتفقت على أن الزوج له الحق فى الطلاق، إلا أنهم لم يطرحوا تصوراً اخاصا بعقد الزواج على إنه يعطى الزوج الحق المطلق على زوجته. وقد طبقت المحاكم العثمانية هذا التفسير فيما يخص النفقة والاحتباس والطاعة وفى قضية وقعت فى القرن الثامن عشر فى الاسكندرية، فإن المحكمة ايدت حكم بالطلاق حيث قامت الزوجة بتطليق نفسها بمجرد ترك منزل الزوجية والذهاب إلى السوق. ويبدو أن المحكمة قد أمرت الزوج قبل ذلك أن يدفع لها النفقة وفى المقابل طلب الزوج دخولها فى الطاعة طالبا أن تأخذ الاذن منه قبل ذهابها للسوق. وعندما قررت الزوجة انها لاترغب فى العيش معه بعد ذلك، خرجت من المنزل ونادت على جيرانها حتى يشهدوا على قيامها بذلك حيث قامت بنقض طاعتها له، أى انها قامت بنقض عقد الزواج. وحتى عهد قريب فى عام ١٨٨١ فإن محكمة الاسكندرية قامت مرة أخرى بتأييد طلاق امرأة لم تقم فقط بتطليق نفسها بنقض أمر زوجها لها بعدم الخروج ، ولكنها تزوجت برجل آخر بعد العده (وهى فترة ثلاثة أشهر بعد الطلاق يجب على الزوجة أن تنتظر فيهم قبل أن تستطيع أن تتزوج مرة ثانية (الاسكندرية، فتاوى ، ١٨٨٨/١٣٥ هجرى، قضية ١٣٣).

يمكن اقامة الدليل على حصول المرأة على الطلاق من خلال وثائق المحاكم الشرعية، فلم تعترض النساء أى مشاكل فى اللجوء إلى القضاء للحصول على الطلاق، وكان من المألوف جدا للنساء الحصول على حكم لصالحهن ، كان أهم دليل مطلوب هو اثبات أن الزوج قد قام بنقض عقد الزواج أو أن الزواج يتسبب فى ضرر للزوجة. وكانت الأمثلة على الضرر تشتمل على الخوف من الضرر الجسمانى وإساءة معاملة أهل الزوجة وقلة الانفاق المالى وتغيب الزوج المتكرر عن المنزل والعجز الجنسى . (مصر، ١٢٦٦؟ -١٢٦٧ هجرى ١٨٤٩ -١٨٥٠ ميلادى ٢٣:٢٣٧-٦٣٥؛ منفلوط، سجلات ١٢٢٨- ١٢٢٩ هجرى / ١٨١٢ -١٨١٣، ٥:٢٦-١٢٢، ٢٤٤-٦٥١) فبينما

اثبات الزوجة أن زوجها قام بنقض العقد يؤدى دائما إلى منحها الطلاق، ففى حالة الضرر فأنها تمنح الطلاق أو، كما كان أكثر شيوعا كان يتم التفريق بينهما عن طريق الخلع. ففى الخلع كان القاضى أما يمنح الخلع أو تقوم الزوج بالموافقة على الطلاق فى مقابل تنازلها عن التزاماته الحالية حيالها وفى بعض الاحيان فى مقابل اعطاءه مبلغا من المال.

ولذلك فأنه خلال الفترة العثمانية فأن المسألة التى واجهت القاضى كان لتحديد الطلاق أو الخلع وعلى هذا يتم تحديد التسوية الماليه .

وباختصار، فإن الزوج لم يكن له الحق المطلق على زوجته كما أصبح عليه الحال بموجب القوانين الحديثة، والتى لاتعطى النساء الافرصة ضئيلة لإنهاء عقد الزواج ضد رغبة الأزواج.ففى قضية ترجع إلى سنة ١٩١٠، قامت المحكمة بارغام امراه بالبقاء مع زوج أصرت المرأة انها لم تتزوجه ابداً. قامت برفع قضية تطالب فيها أن يتوقف عن مضايقتها ومطاردتها،إلا انه قدم شهادة زواج تفيد انها زوجته. وأصرت المرأة أن هذا الزواج لم يحدث ابداً وأن الشهادة مزورة. وبالرغم أن المحكمة ادركت أن الزوجة لم تقبل بحكم المحكمة وانها كانت كارهة (أى غير راغبة) فأن المحكمة اعطت الرجل حقوقا عليها . (الاسكندرية، قرارات قضايا ١٩١٠، ١٣١– ٣٦ –٢٤).

تعتمد المعالجة الحديثة لقضايا الطاعة على القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٠ والذى تم تعديله فى ١٩٢٩ و ١٩٧٩ و١٩٨٥ والذى ينص على أن من حق الزوج طاعة زوجته، بينما تكون النفقة من حق الزوجة. وكون الزوج لايطالب زوجته بالطاعة، فإن ذلك لايمنعها من مطالبتها بحقوقها. وهذا أمر متفق عليه فى العرف وعلى ذلك، فإن الزوجة لاتعتبر ناشزا إلا إذ طلب الزوج منها أن تنتقل للعيش فى بيته الشرعى وترفض هى القيام بذلك (الجندى ١٩٨٧، ٢٧)

وعلى ذلك، فإن الزوجة لها الحق فى المطالبة بالنفقة من زوجها، وللزوج حق مطالبة زوجته بالطاعة كان هذا القانون موجها لسد لذ احتياجات النساء اللاتى كن يعانين من الهجر المتزايد من قبل ازواج فى زمن شهد اضطرابات سياسية واجتماعية جسيمة. ومع ذلك يعطى القانون كذلك الحق المطلق فى الطاعة والذى بموجبه تطالب المرأة ان تستسلم لزوجها ، وفى بعض الحالات يرغمها البوليس على أن "تسلم نفسها"لزوجها حتى إذا كان هذا الزوج يؤذيها جسديا وتعيش معه تحت التهديد المستمر من عنف وتخويف. وبالرغم أن الزوج له الحق فى مطالبه زوجته بالطاعة، فانها لا تستطيع أن ترفع قضية ضده حتى فى حالة الهجر الا بعد أن تمر فى اجراءات مطولة تتطلبها المحكمة لكى تتأكد من عدم رغبة زوجها فى الانفاق عليها ولقد أدى

نظام الطاعة إلى أعمال عنف متبادلة من جانب بعض الزوجات تجاة أزواجهن (الأهرام ، ٢٩ ابريل، ١٩٩٣)؛ وفى كثير من الأحوال أدت بالزوجات إلى الانتحار أو أن تظل "معلقة" بدلا من مواجهة الطاعة (الأهرام، ٢٢يونيو، ١٩٩٣).

أن قانون الأحوال الشخصية يكفل بالفعل اعطاء الزوجة الحق لكى تطالب بالطلاق إذا ما استطاعت أن تثبت وقوع الضرر . ولكن المسألة تكمن فيما يمثله الضرر. فهو ليس ضرب الزوجات لان العقاب للتأديب أمر مقبول من الوجهة الشرعية طالما أنه لايتم كسر أى طرف أو لا تحدث أى عاهة مستديمة (سورة النساء ٤-٣٤) لايأخذ القانون فى اعتباره الضرر الذى يحدث لكرامة المرأة أو خوفها من الضرب فى المستقبل . والاكثر من ذلك، فبالرغم أن القانون يكفل للمرأة حق الطلاق إذا ماثبت الجنون على الزوج أما إذا كانت على علم بالجنون قبل الزواج، فإنها لا تستطيع أن تستخدم ذلك كسبب لطلب الطلاق . (الاسكندرية، دعاوى واحكام ١٩١٠، ١٣٠:١-١) وحقيقة أنها لا تستطيع اثبات انها لم تكن تعرف عن أمر جنونه قبل الزواج، أو أن جنونه آخذ فى الازدياد، أو أنها ادركت أنها لاتستطيع أن تعيش معه بعد ذلك لا يعنى شيئا مطلقا فى نظر المحكمة.على الجانب الآخر، فإن الزوج لا تواجهه مثل هذه المشاكل فى التخلص من زوجة لايرغب فيها.

ويفترض أن تفسير الضرر مأخوذ من المذهب المالكى، ومع ذلك فأنه لم يؤخذ بكل تفاصيله فبينما يصر المالكيون على أن للزوجة الحق فى مطالبة المحكمة فى بتأديب وعقاب الزوج المؤذى أؤ الفاسد فإن هذا لا يوجد فى القوانين الحديثة. وبالإضافة إلى ذلك، فأنه طبقا للمادة ٦ من قانون سنة ١٩٢٠ فأن الضرر يتحقق إذا ما كان الزوج غير عادل أو هجر زوجته لمدة طويلة أو لأى سبب آخر يكون غير مقبول من جانب نظيراتها أى من هن فى مستواها ويعنى هذا أنه يتعين لتحديد الضرر أن يقوم قضاه المحاكم باستخدام قياسات مختلفة للطبقات الاجتماعية المختلفة بالرغم أن القضاه لا يتوقعون أن تتقبل امرأة من الطبقة العليا الإيذاء البدنى، فإنهم لإيجدون أى مشكلة (غضابنى) فى تقبل هذا الايذاء للنساء الأقل اجتماعيا، وباستخدام تأكيد الاسلام على مبدأ التكافؤ فى الزواج، فأن القضاه قد عللوا قرارتهم لارغام النساء على طاعة ازواج مؤذيين بدعوى أن الطبقات الاجتماعية الاكثر فقرا كانوا دوما معتادون على سماع اللغة البذئية والشتائم وأن آبائهن واخوانهن الذكور اعتادوا ضربهن. وطبقا لذلك، فأن النساء من الطبقات الدنيا لايتصرفن بطريقة لائقة إلا إذا تمت معاملتهم بنفس الطريقة من قبل ازواجهن.و تجدد الإشارة إلى إنه بالرغم من الفكرة القائله أن الطاعة تشكل مشكلة بالنسبة للطبقات الادنى اجتماعيا، فإن سجلات محكمة الاستئناف تظهر أنه كثيرا ما يطلب أزواج استاذات بالجامعة وطبيبات ومهندسات فى زوجاتهم الطاعة .

كانت اكثر القضايا المثيرة للجدل المرتبطة بالضرر هى تلك المتعلقة بالزوجة الثانية فطبقا للمادة ١١ من قانون سنة ١٩٢٠ كان يعتبر زواج الزوج بزوجة ثانية يمثل" ضرر خاص" والتى يحق للزوجة الأولى بمقتضاة أن ترفع قضية الطلاق. إلا أنه كان يتعين على الزوجة أن تثبت نوع الضرر الذى لحق بها:مالى أو اجتماعى أو نفسى، وهو أمر أدى إلى تقليل الفرص المتاحة لها لكسب هذه القضايا. ولكن بمقتضى قانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩، والذى اعاد المادة ٦ فى قانون ٢٥، حدث تقدم لصالح النساء بالاصرار على أن مجرد زواج الرجل بزوجة ثانية يمثل ضررا فى حد ذاته والذى يعطى الزوجة الأولى الحق فى الطلاق . كان هذا القانون بمثابة صرخه النصر الاخيرة " أو انتصار حققته طبقة جديدة من سيدات الاعمال التى ظهرت فى السبعينيات اثناء فترة الانفتاح الاقتصادى الذى نادى به ا الرئيس الراحل انور السادات، ولذلك فقد تم تعديل القانون فى ١٩٨٠ بعد معارضه من جانب الرجال وهى معارضه ايضا مسئولين حكوميين ونواب من مجلس الشعب علماء الدين.وقد عكست هذه التفسيرات الانحدار فى الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلى ظهور طبقة (نخبة) خاصة جديدة تكونت من تكتلات سياسية وحكومية ومن رجال الاعمال والذين انهمكوا بمنتهى الضراوة فى صراع على موارد الدولة. لم تكن النساء فى هذه التكتلات ولذلك فقد أوكل اليهن ادواراً ثانوية فى حياة ازواجهن- وهو دور التزيين وليس دور المشاركة أو المساندة. وبالرغم أن الزواج الثانى فى الطبقات الوسطى والدنيا كان آخذا فى التقلص والنقصان، فأنه أصبح سائدا فى طبقة النخبة الغنية. ولقد عكس قانون سنة ١٩٨٠ هذه التحولات، ولذلك فأنه وصف الزواج الثانى أنه حق الرجل المطلق الذى منحه الله له، وأنه موضوع ليس مطروحا للمناقشة ولذلك،فإن الزوجة الثانية لايمكن ابدا أن تمثل " ضرر" فى حد ذاته) ، وبدلا من ذلك فأن الضرر يعتمد على الضرر المحدد الذى يقع على الزوجة والذى يجب أن يتماشى مع الشريعة.ولان الشريعة تتعامل فقط مع افعال الافراد، وليس مع عواطفهم ونزواتهم، فإن شعور الزوجة حيال اتخاذ زوجها زوجة ثانية لايمكن اعتباره ضررا. ولذلك، فان الضرر لابد أن يقاس بالمقدرة المادية وليس طبقا للعواطف أو الاحاسيس .

يفسرالمؤيدون لتعديل سنة ١٩٨٠ أن إذا كانت القضية وأن الزوجة لاترغب أن تشاركها امرأة أخرى فى زوجها فأن هذه المشكلة لاتحل بطريقة الطلاق،ولكن بدلا من ذلك فأنه يجب استخدام" وقود الطهر" لكى تطفىء نيران الغيرة فى قلب الزوجة .

وهناك حقيقة أن فى مصر يستخدم لفظ "الضرة" للإشارة إلى الزوجة الثانية وهى كلمة مشتقة من كلمة" ضرر"، وهناك حقيقة ثانية أنه خلال عقد السبعينيات نظر فى محكمة الاستئناف وحدها فى متوسط عشر حالات طاعة يوميا (نصف الدنيا) ٣٠

أغسطس ١٩٩٢، ٣٩)، كل هذه الحقائق لم تمثل أى أهمية بالنسبة للقائمين على صياغة قانون ١٩٨٠.

العنف والاغتصاب

كان امرا عاديا للغاية أن تنظر المحاكم العثمانية فى الجرائم مثل الاغتصاب. كانت النساء عادة ما تذهب إلى المحاكم للمطالبة بانزال العقاب على المغتصب ودفع تعويض بمثابة رد شرف لهن. وبالنظر فى الوصف التفصيلى لفعل الاغتصاب نفسه المسجل فى سجلات المحكمة، فأنه يبدو أن المرأة لم تكن تخشى التأثيم الاجتماعى بسبب تعرضها للاغتصاب وعاملت المحكمة الاغتصاب باعتباره اختلاسا لملكية خاصة، والذى يتم بموجب حق الانسان فى للتصرف فى جسمه كيفما يشاء، ولذلك كان يستحق معاملة فقدان لعضو من اعضاء الجسم أو للاجهاض المتعمد إذا ما تسبب فيه شخص آخر .

وفى الاغتصاب مثله مثل القضايا الأخرى، اصدرت الاحكام فى المحاكم الشرعية طبقا لمقدرة الضحية على أن تثبت حالتها، فى حالة وجود شهود يُعتد بشهادتهم على الفعل الحقيقى، فلا يحتاج القاضى إلى دليل آخر كما كان معتادا فى مثل هذه النوعية من الجرائم، ففى حالة عدم وجود شهود لهذا الفعل، فكان يؤخذ بكلمة الضحية ضد كلمة من تتهمه أو تتهمها . فاذا اعترف المتهم كان ذلك بمثابة اثبات للقضية ؛ ولكن فى حالة رفض المغتصب أن يعترف، فكان الامر يعتمد اساسا على مصداقية كل من الطرفين، وفى هذه الحالة كان الاساس الاخلاقى لطرفى الدعوى هو أهم و كان من المتوقع من كليهما أن يأتى بشهود يشهدون له بحسن سيرة، وكلما كان الشهود ذوو سلطة مكانه اجتماعية مرموقة ويتسمون بالاخلاق الحميدة كان ذلك فى مصلحة المتهم. وحيث أن المحكمة عادة ما كانت تفصل فى القضايا فى مواقع محددة، وكان القاضى مقيما بالمنطقة وكانت نشأته من هذه البيئة الاماكن فأن طرفى النزاع كانا فى القالب معروفين لديه.وفى حالة ما إذا لم يكن الحضوم معروفين، فأنهم كان باستطاعتهم أن يأتوا بشهود يشهدون بحسن سيرهم وكان يتم الاستماع إلى الجميع ويتم تسجيل كلامهم.

وهناك نموذج دال على مثل هذه الاجراءات لحالة امرأة ادعّت أن رجلا اقتحم منزلها، وهددها بسكين ثم قام بعد ذلك باغتصابها . طالبت المرأة بتعويض لفقدها عذريتها وباستجواب الرجل، أنكر واقسم أنه لم يقترف هذه الفعله و احضر ايضا مجموعة من الرجال لكى يشهدوا ضد المرأة ويشهدوا على أنه رجل فاضل . شهد رجلان انها كانا يجلسان امام دكانيهما وهما يقعان فى مواجهة منزل المرأة –يوم

الاغتصاب المزعوم – ولكنهما لم يريا أو يسمعا شيئا مما ذكرته أو وصفته، وشهدا أنها كاذبة كذوب وذات سمعة سيئة، وطالبا إلا يسمح للمرأة بعد ذلك بالعيش فى حارتهم، وعلى هذا فإن القاضى حكم لصالح الرجل وارغم المرأة وامها على مغادرة المدينة (الباب العالى ١٠٣١/١٦٢٣، ١٠٣:١٧٦-٥٦٦) .

اعتمد قرار المحكمة إلى حد كبير على ما إذا كانت الضحية لم تبلغ سن الرشد أو أنها بلغته بالفعل، وما إذا كانت الضحية فتاة، وما إذا كانت عذراء وقت حدوث الاغتصاب وبعض الاعتبارات الاخرى كانت مرتبطة بما إذا كانت المرأة متزوجة من عدمه، وما إذا كانت جارية أم حرة و المهنة التى تنتمىو إليها ديانه الطرفين المعنيين. وكذلك كان هناك فرق فى التعامل مع الاغتصاب من مكان لآخر فى مصر، ومصداقية الضحية وكذلك التعويض المتوقع دفعه ففى المناطق التى تتسم بإنها محافظة اكثر من مناطق أخرى مثل منفلوط فى صعيد اكثر مصر على سبيل المثال فأن مصداقية الضحية تكون عالية للغاية، بينما كانت أقل بكثير فى القاهرة والاسكندرية ففى احدى القضايا فى دمياط اعتمدت على شهود السلوك على عشيقة الضحية الذى كان عبدا. ويشير العدد الكبير نسبيا لقضايا الاغتصاب والذى تم تسجيله فى السجلات انه كان امرا طبيعيا أن "تخرج" النساء من بيوتهن فى أوقات مختلقة من النهار والليل. ومن المؤكد، أن كل تفاصيل القضية تبدو حقيقية حيث أن معظم حالات الاغتصاب التى تم الإبلاغ عنها تمت خارج المنازل إلا أنه يجب علينا أن نضيف أنه فى بعض مدن صعيد مصر مثل ارمنت و القصير، لم تذكر أى حالات اغتصاب ولا يعنى هذا أن الاغتصاب لم يحدث أو أن النساء تم حبسهن فى البيوت، ولكنه يعنى أن هذه الامور كان يتم تناولها بشكل فردى بعيدا عن المحاكم .

وبالتركيز على موضوع مثل الاغتصاب يظهر مدى قائدة سجلات المحاكم الشرعية فيما يختص بالتفاصيل الكثيرة التى توفرها والخاصة بالناس العاديين. فهذه التفاصيل توضح (ترسم صورة مجتمع يتسم بالقدرة العالية على المناوره الاجتماعية حيال نظام مدنى نشط. وبالرغم من ذلك،فأننا يجب أن نستخدم سجلات المحاكم بحذر شديد ، وبخاصة فيما يختص بتاريخية المداخل العديدة يجب أن تطُرح الاسئلة حول لماذا تبدو سجلات معينة وكأنها تعيد نفسها من قرن إلى آخر فعلى سبيل المثال لجأت المحاكم الحديثة إلى الاطباء لاثبات وجود علامات بدنية تدل على وقوع الاغتصاب واستخدمت نفس الاساليب فى القرن الثامن عشر عندما كان يلجأ إلى القابلات للتأكيد على صدق ادعاء الضحية (الباب العالى ١١٥٢/١٧٣٨:٢٨٣-٤٢٩) يوضح بحثى أن التاريخية ممكن تحديدها بعدة طرق ولنأخذ على سبيل المثال " التعويض " ففى اثناء القرن السابع عشر، كان يوقع على المغتصبين عقوبات الحدود وكان من

المتوقع منهم أن يدفعوا التعويض إلا أنه لايوجد أى تفاصيل كثيرة عن المبالغ إلا أن سجلات القرن الثامن عشر تفصل مفردات التعويض التى حددتها المحاكم فى جرائم الاغتصاب مثلما يحدث فى الجرائم الاخرى. وتشتمل هذه على نظام الزواج من مهر ومؤخر صداق والتى يتم تحديدها فى حالة زواج الضحية بالمغتصب. ومرة اخرى، نلاحظ أن هناك اختلاف كبير بين جزء من مصر مقارنة بجزء آخر بما يختص بالمبالغ وتستمر هذه الاختلافات حتى نصل إلى القرن التاسع عشر، وبإشرافه على النهاية بدأت الدولة اصدار اوامر لتوحيد مبالغ الدية (وهى ثمن الدم، أى تعويض للايذاء البدنى) الواجب سدادها لمختلف اشكال الاغتصاب، وهى مبالغ تم تصنيفها طبقا للسن وعذرية الضحية من عدمها عومل الاولاد بنفس الطريقة التى عوملت بها الفتيات واستخدمت كلمة الاغتصاب " لكليهما و كان الاساس الذى استند عليه التعويض هو اغتصاب ملكية، أستخدمت بدون اذن مالكها ولا يبدو انه كان هناك اهتمام خاص فيما يتعلق بموضوع النسب، فلذلك لايوجد تفريق (أو تمييز) بين التعويض الواجب للولد ومثيلة الواجب للفتاة، وكذلك لا يوجداى تمييز للشكل الذى تم به الاغتصاب. وقد حدثت تغيرات كبرى فى تناول الاغتصاب فى القرن العشرين فأولا، فالضحية ليست هى التى تطرح قضيتها فى المحكمة كما فى السابق بل هو عمل منوط بالشرطة، والذين لديهم السلطان القضائى فى هذا الامر. اما فيما يتعلق بالتعويض، فإن الضحية لا يمكن أن تقيم دعوى للمطالبة بالتعويض إذا نظر القضاه فى القضية واثبتوا وقوع الاغتصاب ولذلك فإن الشرطة تقوم بدور مهم فى تقصى حالات الاغتصاب وتوجيه الاتهام فيها.

وهناك اختلافات مهمه اخرى مرتبطة ببناء الدولة الوطنية فمثلا صدرت القوانين الموحدة لتناول الاغتصاب وكان يتعين أن تطبق هذه القوانين بصورة موحدة فى كل أنحاء مصر، إلا أنه يجب أن اضيف أن حدود سلطة الدولة تظهر عن طريق استمرار بعض الاشكال المعينة للاختلاف؛ فعلى سبيل المثال ففى ارمنت مازالت حالات الاغتصاب نادرة التبليغ عنها و تشير هذه القوانين بنفس القدر إلى السياق التاريخى الذى صدرت فيه .

يشير الفصل الرابع من القانون الجنائى المصرى وهو بعنوان " هتك العرض وافساد الاخلاق" إلى الاغتصاب على انه اقامة علاقة جنسية مع امرأة بغير رضاها طالما أن المرأة ليست زوجه مرتكب الاغتصاب (قانون العقوبات حسب احدث التعديلات ١٩٨٨، ١٧٢-١٧٣) يشتمل هذا القانون على عدة مواضيع. فمثلا كلمة الاغتصاب لاتظهر الامرة فى كل الفصل الرابع. كلمة الاغتصاب لها معانى لغوية ونفسية واضحة للغاية وهى تشير إلى العمل العنيف لاغتصاب ما يمتلكه شخص آخر أما " هتك

العرض " فهو مصطلح أقل ازعاجا وإثارة للاشمئزاز بكثير لأنه يشتمل على أى شيء بدءا من الاهانه إلى اللمسة البسيطة، وبالقطع فإنه لا يحتوى على نفس الصورة التى توجد عن الاغتصاب وبالاضافة إلى ذلك فأن ربط هتك العرض بافساد الاخلاق فى فصل واحد يخفف من وقع وحشية هذه الجريمة وتقول الكثير عن النظرة للمرأة التى كان يحملها كتاب هذه القانون لها. إذ تدل كلمة افساد الاخلاق على القبول،أو على الاقل الاذعان أو الموافقة من قبل انسان غير ناضج ولا يميز الصالح من الطالح من كما أن عقوبة السجن المعتادة لاقتراف هتك العرض هى من ثلاث إلى سبع سنوات سجن مع الشغل ويختلف هنا طبقا لسن الضحية، وما إذا كان هذا الفعل بالارغام أم لا، وعلاقة الضحية بالجانى. ولذلك فبالنسبة للأطفال الأكبر سنا، فإذا كانت الضحية انثى وأقل من ستة عشر عاما، و كان الجانى احدا أقرباء اسرتها، أو خادم أو وصى فأنه ينال أقصى عقوبة من الاشغال الشاقة، أى احدى وعشرون سنة (المادة ٢٦٨ق قسم ٤ من القانون الجنائى) وإذا كانت الضحية أقل من ثمانى عشرة سنة وإذا لم يستخدم العنف، فإن الجانى يُعاقب بعقوبة السجن يحددها القاضى (مادة ٢٦٩ من الجزء الرابع من القانون الجنائى) أمافيما يتعلق بالاطفال الصغار،فإذا كان الطفل المجنى عليه أقل من سبع سنوات واذا لم يستُخدم العنف ولكن الجانى وصى أو عضو فى العائلة، أو خادم، فأنه يعاقب فقط بعقوبة مؤقته (عادة خمسة عشر عاما) مع الاشغال الشاقة (المادة ٢٦٩ قسم ٤ من القانون الجنائى).

فى عام ١٩٨٠ تم تعديل المادة ٢٩١ قسم ٥ والقانون الجنائى ، والتى تبرئ المختطف الذى يتزوج من ضحيته، لتسمع لحكم الاعدام عقوبة للاختطاف والاغتصاب غير المقرونه بالزواج (مادة ٢٩٠ من قسم ٥ من القانون الجنائى) عُدلت لتصبح (القانون ٢١٤) تم هذا التعديل ليواكب للزيادة الملحوظة فى حالات الاختطاف والاغتصاب ، خاصة تلك الحالات التى اشتملت على نساء من الطبقة العليا اللاتى تم اختطافهن واغتصابهن من قبل رجال من الطبقة العاملة. ومن المفترض أنه لا يمكن أن ينتج زواج عن مثل هذه الحالات .

وهناك اختلافات أخرى توضح كيفية تغير المجتمع والاتجاة الذى قد يسلكة فلنأخذ على سبيل المثال طبيعة الجريمة.فى حالات الاغتصاب التى تم ابلاغها إلى المحاكم العثمانية، كان كل المغتصبين تقريبا اكبر من ضحاياهم وتصرفوا بمفردهم، وأما الضحايا فغالبا ما كانوا أولاد صغار أوفتيات صغيرات أوَ نساء بالغات. أما فى الحاضر، فى حالات الاغتصاب الفردى، خاصة عندما يكون الجانى معروفا لدى الضحية، مثل صديق للعائلة أو ابن عم أو ابن خال، فإن الجانى (المغتصب) عادة ما يكون اكبر سنا، كما انه عادة ما يتم قتل الضحية أو على الأقل تكون هناك محاولة

لقتلها (الأهرام، ٣ يونيو ١٩٩٣) توجد أيضا علامات واضحة على وجود شباب ضائع ومتعطل عن العمل ويعانى من الاحباط. معظم حالات الاغتصاب التى تم الابلاغ عنها تقوم بها عصابات مكونه من شباب تتراوح أعمارهم بين ستة عشر عاما واربع وعشرين عاما. فى حالة الاغتصاب الجماعى (التى تقوم بها عصابة) ربما بسبب صغر السن النسبى للمغتصبين ، فإن الاغتصاب عادة لايكون مقرونا بقتل الضحية. وعصابات الشباب التى تتكون من أجل تناول المخدرات أو للسرقة (أو لقطع الطريق) (آخر ساعة، ٢٨ يوليو، ١٩٩٣، ٤٩) أومن أجل الحصول على المتعة (التسلية عادة ما يجدون الضحية ويقومون باستخدامها لا ماكن مهجورة مثل الصحراء أو منطقة القبور (الأهرام، ١٨ يوليو، ١٩٩٣، ١٩: حالة من القاهرة، المصرى ٨ أغسطس ١٩٩٣، ١١ : (حالة من سندوب، الدقهلية) أو إلى الحيال أو الشقق (الأهرام ، ٨ أغسطس ١٩٩٣، ١٤) حيث يتم اغتصابهن وعادة يتركوا لبعض الوقت قبل أن يطلق سراحهن . قد يكون الاغتصاب هو السبيل الوحيد الذى يستطيع هذه العصابة أن " تحصل على امرأة".و هؤلاء الشباب لا مستقبل لهم، ولا أمل لهم فى ايجاد عمل أو الزواج أو حتى ينالوا الاحترام ، وحقيقة أن الشرطة لا يستطيعون عمل الكثير فى هذه الحالات، وعادة ما يكونون غير مستعدين للقيام بالكثير، إلا إذا اقترنت بجريمة أو إذا اصبحت الحالة معروفة قد تدل على حدود سلطة الدولة، ولكن مع وجود قوانين الاغتصاب ذات الطبيعة المتساهلة نسبيا، فإن الانسان قد يفترض انه ببساطة يسمح للاغتصاب أن يحدث (المصرى، ٨ أغسطس، ١٩٩٣، ١١) ومقارنة بالاحكام السريعة التى تصدر على من يعُتبرون اعداء الدولة (على سبيل المثال صدر حكم على رجل بالسجن لمدة عشر سنوات لحيازته المتفجرات) أو حكم الإعدام للمتاجرة فى المخدرات، فإنه من الغريب الا نرى نفس نوعية الاهتمام الموجه للاغتصاب أن الاحكام بالاعدام الصادرة ضد المشتركين فى أعمال ارهابية تصدر أعلى نسبة من الاحكام بالإعدام بالقياس إلى الجريمة خلال العشرين سنة الماضية من تاريخ مصر (العربى، ١٩ يوليو، ١٩٩٣، ٤) لقد ابدت الدولة أشد درجات الحزم عندما تصدت للعناصر المتأسلمة ولم تقاعس عن إصدار احكام الاعدام . ونحن نتوقع وننتظر أن نرى نفس الشىء مطبقا بالنسبة لجريمة الاغتصاب ،ترى .. ماذا يقول علماء الدين فى هذا الشأن؟ لاشىء يذكر، فاللوم والحذر يعقان على عاتق الفتاة، فيقال للفتاة مثلا " توخى الحذر، ولا تتركى منزلك إلا وأنت مرتدية لزيك الإسلامى، ولا تنظرى للرجال الاغراب " وحتى فى حالة تمثل اقصى درجات التطرف لمريضة اغتصبهاطبيبها المعالج لها، فأن الفتوى التى اصدرها أحد الشيوخ هى انه يجب على الفتاة أن تتوخى الحذر اين تذهب ومع من . وبالرغم أن اللوم يقع على الطبيب ، إلا أنها تحمل جزءا من اللوم لانها ذهبت لطبيب ذكر فى المقام الأول ! (الشعب ٧ مايو ١٩٩٣، ١١)

الهوامش:

١) كان عادة ما يطلب القضاه الذين يصدرون حكما بأن تدخل الزوجة فى طاعة زوجها سىء المعاملة أن يعيش الزوجان معا ولكنهم كانوا يطلبون منهما أن يعيشا وسط اناس محترمين والذين سوف يتاح لهم الحكم ما اذا كان الضرر متكررا أو حقيقى. حتى فى الحالات التى تمكنت الزوجة من اثبات ضرب زوجها المبرح لها، فإن المحكمة ظلت تصر على أن تستمر المرأة فى البقاء مع زوجها ولكن فى وجود جيدان مناء يمكن الاعتماد عليهم والذين يستطيعون أن يقومون بحما يتها وجعله يتوقف عن اساءة معاملة الزوج لزوجته فى حالة الصهلج بين المرأة وزوجها، فانه يحق للزوجة فقط أن تشكو من أمثله جديدة لاساءة معاملته لها. اما الامثلة السابقة، وبالرغم من خطورتها وبغض النظر عن تسبب ذلك فى الخوف على حياتها فانه المحاكم لم تأخذ بهم كدليل على وقوع الضرر .

رأت ان أتخاذ الرجل زوجة ثانية يمثل ضرر يتطلب التعويض (اختبار الحوادث ، ١٢ أغسطس، ١٩٩٩٣، ٢٣)

٢- بالرغم أن القانون لا يقف كانت حق الزوجة فى طلب الطلاق لان زوجها تزوج بأخرى فانه يبدو أنه هناك بعض التساهل الذى قد يبدية بعض القضاه اكتب محكمة الاستئناف حكم المحكمة أن الزوجة لها الحق فى الحصول على نفقة المتعة من زوجها والذى قام بتطلتقها حسب (نزولا على) رغبتها استأنف الزوج بدعوى أن زوجته هى التى طلبت الطلاق واليستقيم هو بذلك وذلك بعد أن تزوج بزوجة أخرى حيث أن الزوجة الأولى لا يمكنها الانجاب بعد زواج دام خمسة عشر عاما ولقد استجاب لرغبتها وقام باعطائها جميع حقوقها المالية. ومع ذلك، فإن المحكمة رأت أن الزوجة قد وقع عليها الضرر من جراء زواجة بأخرى، ولذلك فقد أمرت باعطائها مبلغ ١٠,٠٠٠جنيه مصر كنفقة متعة . ولذلك، فإن المحكمة لم تتطرق لمناقشة القانون الذى رفض الطلاق على اساس زواج الرجل بزوجة ثانية، ولكنها .

٣- فى هذه الحالة، فأن الضابط رفض أن يتحرك حيث لاتتطلب الإجراءات ان يقوم بأى الا اذا قامت الضحية بالابلاغ عن الاغتصاب بنفسها فى قسم الشرطة. وكونه زوج الضحية كان هو الذى قام بالابلاغ عن محاولة الاغتصاب ومحاولة قتل ابنة لم يكونوا كافيين للضلبط الذى أمر الزوج أن "يذهب فى داهية" وأن يكف عن اهدار وقت الشرطة.

المرأة والمجتمع في عصر الزنبق
١٧١٨-١٧٣٠

مادلين سي. زلفي
ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

تولى نوشهيرلي إبراهيم باشا منصب الصدر الأعظم في الفترة من ١٧١٨ وحتى ١٧٣٠ في عهد زوج والدته، السلطان العثماني أحمد الثالث (١٧٠٣ - ١٧٣٠). وقد أطلق على تلك الفترة فيما بعد "عصر الزنبق" ،وهي تسمية تشي بوزارة إبراهيم وبأسلوبها في تزجية الوقت. فقد كان الزنبق هو العنصر والنبات المفضل لتلك الفترة، واتخذ قصر عمر الزهرة رمزا مناسبا لسرعة انقضاء أمد هذا العصر ولبذخه. بيد أن تلك التسمية تغمط هذا النظام حقه من حيث أنه أخرج الإمبراطورية -ولو جزئيا - من عزلتها الثقافية التي فرضتها على نفسها.

وقد استطاع السلطان أحمد وإبراهيم باشا ،مؤيدين في ذلك بحرية في الإنفاق، أن يقوموا على تمويل عمليات التحديث المعتمدة جزئيا على استلهام العناصر غير العثمانية، وفي أحيان كثيرة، غير الإسلامية، في مجالات البناء والتخطيط العمراني، والفنون والآداب والأزياء واللهو. فقد نعم هذا العصر بمنجزات فنية أكثر مما كان في عشرات السنين في المئة سنة السابقة. فيعزى لهذا العصر تأسيس أول مطبعة عثمانية - إسلامية في عشرينات القرن الثامن عشر، كما ينسب له أول سفارة استكشافية إلى أوربا. كما تولت سفارات أخرى زيادة مساحة العلاقات مع أوربا، بينما استقر عدد أكبر من السفراء الأوربيين في اسطنبول وتوفرت لهم الحرية الاجتماعية بشكل لم يسبق له مثيل.

ولم يقتصر الانفتاح الثقافي على التوجه نحو أوربا؛ إذ أنشأ إبراهيم باشا وزوجته فاطمة سلطان، إبنة السلطان، مدرسة لتعليم اللغة الفارسية والتصوف. وبالرغم من أن الفارسية كانت قد ألغيت رسميا من التعليم قبل ذلك بقرن، وبالرغم من أن التصوف نادرا ما كان جزءا من التعليم، إلا أن تلك المؤسسة الجديدة عززت تعلمهما من جانب لطلاب العلم الديني في الإمبراطورية.(Aktepe (1960), 156-58) . ومما يعكس مظاهر الانفتاح الفكري الجديد، تلك المكتبات الجديدة، ومنها المؤسسة الكبيرة التي أنشأها أحمد الثالث على أراضي قصر توبكابي. وبالرغم من أن ضخامة مجموعات الكتب الخاصة بإبراهيم باشا والصفوة الحاكمة، ورعاية إبراهيم باشا لمحاورات

العلماء، تعتبر من قبيل رعاية وسياسة الدولة، إلا أنها تدل أيضا على انفتاح وطموحات فى الثقافة. وهكذا كانت أيضا إرادة إبراهيم فى طرح عادة التحاور مع الدبلوماسيين الأجانب والتآدب معهم. فلم يكن تحد للتعامل على قدم المساواة بين الموظفين العموميين العثمانيين والأجانب من غير المسلمين مثلما كان فى هذا الوقت.

وفى خريف عام ١٧٣٠ اندلعت ثورة عارمة، أطلق شرارتها عجز الحملات الفارسية، واضعة بذلك نهاية لذلك الحكم. فتنازل السلطان أحمد لابن أخته محمود الأول (١٧٣٠-١٧٥٤) ، وأعدم إبراهيم وخاصته. وقبل انقضاء العام كان الثوار أنفسهم قد قتلوا أو أرسلوا إلى المنفى. وبصفة عامة، فقد عطل محمود الأول التجربة التى ميزت عهد وزارة إبراهيم. واستمرت المطبعة العثمانية فى العمل ولكن بخطى عرجاء، وانقضى عصر الزنبق.

ويعتبر علم التاريخ العثمانى فترة وزارة إبراهيم باشا، أولى مراحل الجدل الذى طال حول العلاقة بين الإسلام والغرب، والإرهاصات التى أدت إلى حدوث تغير فى المجتمعات الإسلامية. ويبكون عصر الزنبق باعتباره فرصة ضائعة كان يمكن أن يستغلها العثمانيون فى الاستعداد لتوسعات الغرب وروسيا فى ما بعد على حساب أملاك الإمبراطورية؛ وبدلا من ذلك فقد أضاعت القيادة نفسها فى التفاهات - الزهور، الألعاب، الموضة، وقصور اللهو الرخيص، وغيرها مما استنزف الطاقات والموارد. وبسبب الضعف البادى فى صفوف الأراضى الإسلامية خلال المواجهات الأخيرة مع الغرب، فقد ألقى ذلك الجدل بظلاله على موضوع آخر فى علم التاريخ وهو اتهام ذاك النظام بالهوس الجنسى الدنىء. ويشكل ما يتعلق بتلك الاتهامات فى تاريخ المرأة، بالإضافة إلى موضوع التغير الاجتماعى فى تلك الفترة مجال اهتمامنا هنا.

إن أقسى نقد لإبراهيم باشا يعتبره ، ليس فقط مهملا لشئون الدولة ولكن أيضا قوادا نجسا عمل جاهدا على الحط من شأن المرأة العثمانية (مصطفى نورى [١٨٧٧-١٩٠٩]، ٣٠:٣). وتستخدم معظم المصادر التى تناولت تلك الفترة لفظى الإفراط والتفريط لوصف عادات الإنفاق لهذا النظام. ويتوسع من يعلقون على سلوك إبراهيم الجنسى مدلول اللفظان ليشمل معناهما الجنسى، مشيرين لإبراهيم بالفاسق الفاجر المسرف فى كل شيء. (Semandizade 1976-1981, 1:3 - 13, Passim; unat 1943, 28) ، وتشى المصطلحات المستخدمة فى التأريخ لعصر الزنبق بالربط بين فشل سياسات إبراهيم تجاه الإمبراطورية وتجاه النساء.

ويشكك بعض المؤرخين فى قوة تأثير إبراهيم على أحمد الثالث. فقد غذى إبراهيم شهوات السلطان أحمد فأنشأ قائمة من العطلات يستمتع فيها البلاط، وفى

أحيان كثيرة العامة أيضا . فلهى بذلك السلطان أحمد عن شئون الدولة، تحمله المواكب فى الربيع (ليلى شرغانى) إلى الشتاء (حلوة صحبتى)، يقيم فى كل منها فى قصر مختلف. هذا بالإضافة إلى أن الاحتفال بانتهاء العمل فى قصر جديد – وهو ما كان كثير الحدوث – كان يمثل مناسبة أخرى لمزيد من الاحتفالات. وتعددت المآدب (ظيافت) المفعمة بما لذ وطاب يهنئ فيها موظفو الدولة بعضهم البعض بحلول المواسم ويلبون متطلبات البروتوكول. واستطال الأمد بالمناسبات الدينية وزاد الإنفاق على الاحتفاء بها. أضف إلى ذلك ما وفره ميلاد ابن جديد للسلطان من مناسبات للحتفال، خاصة أن تلك الفترة استحب فيها الاحتفال بميلاد البنات كما احتفل بميلاد الأولاد. وقد بنى أحمد الثالث بنحو من خمسين طفلا عاش منهم حوالى عشرون فقط (ألدرسون ١٩٥٦، جدول٤١).

ولم تتغير مظاهر الزينات ومناسبات الاحتفالات كثيرا عن فترات الحكم الأخرى. فقد جرت العادة على إضاءة المصابيح وانتشار الألعاب النارية فى رمضان وتعطيل العمل فى مناسبات الاحتفال بالميلاد والطهور والزواج، غير أن تلك المناسبات قد زادت فى عصر الزنبق، وخاصة من عشرينيات القرن الثامن عشر وما بعدها، وانتشرت فى أنحاء المدينة بدلا من انحسارها فى مراكزها الهامة. أضف إلى ذلك أن تلك الاحتفالات كانت موجهة عادة للعامة على اتساعهم، مع اتخاذ الساحات المفتوحة مكانا مفضلا لها. فلهى الناس والسلطان كما قيل، وتركت شئون الحكم فى الأيدى غير المسئولة لإبراهيم وبطانته.

وتسير تلك الأدبيات فى خطين متوازيين، قوامهما تبرئة ساحة أحمد الثالث بشكل لا يمكن تصديقه، وتبرير تغذية إبراهيم لضعف السلطان والعامة بأسباب غير مقنعة. فها هو "شمدانيزاد" يذهب فى نقده إلى أشد درجات القسوة، يتبعه فى ذلك "سفدت" ١٨٩١ و مصطفى نورى ١٨٧٧ – ١٩٠٠ ولكن بدرجة أقل حدة، فتفسر تصرفات إبراهيم على أنها محاولات مقصودة لإشاعة جو من الخلود الجنسى. " غير راض عن مرامه من المتع وأتباعه، أعلن إبراهيم أن هناك احتباج لما يلهى الناس" ليعميهم عن حالة الإمبراطورية الحقيقية (Semdanjyade 1976-1981, 1:3 Mustafa Nuri 1877-1909, 3:28-30; Cevdet 1891; 1:66) فقد نشر مدن الملاهى حول اسطنبول وعمرها بشتى أنواع الأراجيح والألعاب فاختلط فيها الرجال والنساء بغير قيود" مبتغيا بها خلوده الشخصى فضرب بذلك الخلود جذور المجتمع فى مقتل من خلال نسائه ومؤسسة الزوجية. " فذراعا الشاب تحتضنا المرأة عند صعودها أو نزولها من الأرجوحة " . و كأن ذلك القدر من قلة الحياء لم تكن فيه الكفاية، فبمجرد استواء النساء على الأراجيح " ضاحكين ومغنين طول الوقت" ، تطير عباءاتهم كاشفة عما

تحتها من ملابس داخلية حتى الوسط. وبينما كان بعض النساء يحضرن لتلك الملاهى بإذن من أزواجهن، كان الأخريات ، على خلاف القانون والعادة، يأتين بدون هذا الإذن قائلين أن هناك "إذن عام" (Semdanizade 1976-1981, 1:3)

وهكذا تعلم النساء سوء المسلك، كما قيل لنا، وتصدعت الروابط بين الرجال والنساء. وقيل أن النساء كن يأخذن المال من الرجال غصبا لينفقنه، أو يطلبن الطلاق إن عز المال. (Semdanizade 1976-1981, 1:3) "وكأن قضاة المحاكم يتكسبون من الحكم لصالح النساء... وكأن التطليق فى يد الزوجات" فما بال القضاة يهينون الأزواج لفشلهم فى الوفاء بواجبات الزوجية. ويرى البعض أن إبراهيم كان سببا فى " أنه لم يبق فى أى حى من أحياء المدينة خمسة نساء يمكن أن يطلق عليم نساء فضليات" (Semdanizade ibid)

ويتهم إبراهيم أيضا لإنشائه "سعد آباد" فى القرن الذهبى، وهو ساحة تضم ١٢٠ قصرا للمميزين من رجال البلاط، ليكون مرتعا لشهواته.;(Rasid 1865, 5:443-46 Eldem n., 158-59). وبالرغم من أن عددا من الأفعال المشينة قيل أنها وقفت فى "helva soirées" و "Tulip illumination" فى عصر الزنبق (Mustafa Nuri 1877-1909 3:30)، فإن أكثرها شينا هى تلك الألعاب التى كانت تجرى فى "سعد آباد" فى حفلات السمر التى كانت تقام فى الهواء الطلق، فكان الرجال يتبارون، تحت إشراف إبراهيم، على شد انتباه النساء فى الحفل بقذف قطعا من الذهب على أردية النساء" -Semdani zade 1976-1981, 1:3; Muustafa Nuri 1877-1909, ibid.) وكان الفائز هو من تقع عملته على الرداء، ويكافئه إبراهيم. بيد أن مظهر الشين فى تلك اللعبة غير واضح، فقد يكون فى ذلك الاختلاط الفج بين الجنسين، أو تشجيع الدعارة باستخدام المال، أو اشتراك البلاط الإمبراطورى فى تلك الفعال. ولم يتوقف النقد عند حقيقة أن البلاط الملكى كان من أكبر المشترين للإماء اللائى كن يجلبن ويبعن يوميا وعلنا فى اسطنبول. واعتبرت "سعد آباد" مسئولة عن انحطاط النساء.

وتذكر الحوليات عددا من الأمثلة – وتلك الخاصة بالنسل المشكوك فى نسبه – لتؤيد مآخذها على تأثيرات تلك الفترة؛ غير أن مقولاتها والقوانين المعاصرة الخاصة بالنساء تؤكد أن التغير فى سلوك النساء، أو الإحساس بهذا التغير كان مستشعرا بعمق قبل الإصلاحات التغريبية لسليم الثالث (١٧٨٩ – ١٨٠٧) وقبل انتشار تغلغل الاقتصاد الغربى فى تركيا العثمانية بوقت طويل. إن مدى تأثير سياسات عصر الزنبق ودورها هو مثار تساؤل، ولكنه تساؤل يحتاج لمزيد من البحث.

مجتمع الزنبق

لقد زادت النساء بلا شك، فى عصر أحمد الثالث، من مساحة ظهورهن فى الأماكن العامة. وزاد بلاط السلطان أحمد من سرعة هذا التغير بتشجيع نمط من الحياة الدنيوية العامة، تدور حول الفراغ، وإطلاق العنان للشهوات وقصص الأسرة الحاكمة وحياتها. كما شجع النظام أيضا على السلوك الاستهلاكى فى الموضة من خلال الدبلوماسية، والسياسات التجارية وسلوك البلاط. وعندما اجترأت النساء من خارج البلاط على الخروج عن الحدود القديمة، لم تقابل أفعالهم بالقمع المعتاد من السلطات.

وهناك أدلة على أن التغيرات الاقتصادية كانت قد أخذت طريقها بالفعل قبل ١٧١٨ فى اتجاه توفير ثروات جديدة ومساحة من السلوك الاستهلاكى فى الطبقة الوسطى ، وذلك بغض النظر عن صدور أو عدم صدور "الإذن العام" من الحكومة. لقد كانت الفترة المبكرة من القرن الثامن عشر فترة رخاء نسبى، تميزت بالزيادة فى تراكم الدخل خاصة فى القطاع التجارى. ولو احتكمنا إلى عادات الإنفاق للمحيطين بالعرش الإمبراطورى، فقد كان التجار وأولئك العاملين فى تجارة الأشياء الثمينة، من الذين يتجرون مع النخبة الحاكمة، من أعظم الناس رخاء. أما ذوات الدخول الثابتة، الذين أصبح الكثيرون منهم من ثوار ١٧٣٠ ، فقد كانوا أقل حظا. لقد كان هناك عدم تماثل فى الظروف الاقتصادية المدنية فى تلك الفترة. كل تلك العوامل بالإضافة إلى السلام مع الجبهة الغربية بعد ١٧١٨، وتواجد أعداد من الأجانب وعائلاتهم بدون مشاعر النبذ والازدراء السابقة، كل ذلك ساهم فى ظهور مجتمع عثمانى على الموضة. لقد كان مجتمعا أصيلا بلا شك، ولكنه امتلك أفقا اجتماعيا أرحب ومكونات عالمية جديدة لم تكن بالممكنة فى الأنظمة السابقة.

لقد أكد الانفجار العمرانى على دور البلاط كنموذج يحتذى، وتمثل ذلك فى زيادة عدد المقار الإمبراطورية بشكل دراماتيكى. إن حياة أحمد الثالث فى البلاط كانت ماثلة معاينة على الدوام، ففى عام ١٧٣٠ انتثرت، فى المواقع المتميزة وعلى مدى عشرة أميال من توبكابى المقر الرئيسى، القصور والشرفات ذات المناظر الرائعة، والفساطيط والفيلات المطلة على الشواطئ. وأصبحت القصور مراكز التقسيم العمرانى حيث شاد المعماريون الإمبراطوريون بالمناطق المحيطة بها المساجد والأسواق وأرصفة الموانئ وشقوا الطرقات.

لقد أصر الثوار الذين أطاحوا بإبراهيم باشا وأحمد الثالث على مساواة قصور سعدآباد بالأرض. وبالرغم من أن الثوار احتجوا على أن تلك القصور استنزفت أموال

الإمبراطورية، فإن تلك المقار الجديدة مثلت شيئا أعظم من كونها مجرد مستهلكة لموارد الدولة، فقد مثلت أيضا رمزا لتجربة النظام مع المحيطين الجغرافي والاجتماعي. فبينما كان مجتمع البلاط يمارس ألوانا جديدة من اللهو، كان في الوقت نفسه يعيد رسم الخريطة الاجتماعية لاسطنبول. فلم تقتصر زيادة المقار على السلطان فقط وإنما تعدتها إلى حاشيته والمقربين إليه أيضا. فقد اتبع هؤلاء النموذج السلطاني في العمارة وتباروا في ألوان الكرم الجديدة. ففي أوائل عشرينيات القرن الثامن عشر، كان أحمد الثالث يقضي إجازاته في أكسيدار وقاض كوى وكاندلي وبكلربك وبشتكاش وايوب وعلى بك وكوى وقاض ثان وسراى وأورطة كوى وفندق لى وقور وجشمه وقره چاچ وطوفاني وقلعة روملي بالإضافة إلى قضاء بعض الساعات في بعض المقار داخل اسطنبول نفسها. ومعظم تلك الزيارات كانت مناسبات لحفلات باهظة الكلفة، عادة ما يتمتع النظر فيها بزهور الزنبق النادرة.,Rasid 1865 5:160 Asim 1865, 24, 29, 40, 42) (169, 176, 246, 366, 384,424-27,456, 480, 529, 569إن مجتمع القصر لم يقم بمجرد تغيير جدران السرية العالية لتوبكابي. فكانت الاحتفالات بالمناسبات الاجتماعية تجرى خارج القصر كما تجرى داخله، وكثيرا ما كانت تجرى خارج المقر الإمبراطوري بالكامل في المروج والحدائق. وكان البلاط يصدر في ذلك عن بحثه عن هواة الزهور كما يصدر عن بحثه عن الأماكن المنعشة المناسبة للرحلات والمناظر الجميلة والموسيقى وممارسة الرياضة والألعاب. بيد أن اسطنبول لم تكن لتعدم لمحات من مظاهر الحياة الإمبراطورية ولو في مرور المواكب السلطانية الكثيرة الطويلة الصاخبة. وبالرغم من أن تلك الأماكن والمناسبات لم تكن تهدى الطعام إلى الأفواه الجوعى، إلا أنها كانت تهدى السواد الأعظم من الناس مناسبات اجتماعية جديدة.

لقد كانت المواكب والكرنفالات جذلة، "غير آبهة بالقيود الدينية"، وبعيدة عن القيود نسبيا، على العكس من المظاهر الوقورة المحافظة التي كانت تميز الاحتفالات في فترات الحكم الأخرى. إن المسرح العثماني القديم المتسم بالقوة والورع يتصارع الآن مع المسرح الجديد للهو والاستهلاك.

كما أعادت تلك الفترة ضبط الساعة الإمبراطورية على لهو جديد ومفهوم جديد لوقت الفراغ. فقد اعتاد العثمانيون إغلاق المدينة بحلول الظلام وذلك بمنع استخدام مصابيح الشوارع، إلا أن أحمد الثالث وإبراهيم مددوا وقت النشاط اليومي للعامة بالإسراف في إنارة المساجد. وترجع تلك العادة في إنارة المساجد إلى قرن من الزمان قبل عهد أحمد الثالث، ولكنها كانت قاصرة على الأعياد الهامة. واخترع عصر الزنبق أعيادا مدنية جديدة ومدد الاحتفال بالأعياد القديمة بإطلاق استخدام الأنوار. وحتى تنسحق أي معارضة أخلاقية أو اقتصادية صدر فرمان ١٧٢٣ الذي يعلن أن الأنوار

(بدعة حسنة) حيث تمكن عددا أكبر من الناس من الخروج للمساجد خلال شهر رمضان (Asim 1865, 35-36). وفى ١٧٢٣ انضم إلى قائمة المساجد المضاءة ، وهى مساجد السلطان سليمان، والسلطان أحمد والوليد فى اسطنبول وأسكيدار، قائمة جديدة من المساجد الإمبراطورية وهى آيا صوفيا و الفاتح و السلطان بايزيد والسلطان سليم و شاهزاد و السلطان محمد فى أيوب ومهرماه فى أسكيدار ليتسع مدى البدعة الجديدة إلى مناطق أخرى. وفى عام ١٧٢٦، أضيفت مناطق جديدة عندما إبراهيم باشا بتزويد المساجد التى شادها الوزراء ب"مصابيح منيرة تعلق على مآذنها من الشرفات إلى القمة.". وطبقا للفرمان فإن الأنوار بين الغسق والفجر تهدى المسافرين " الذين اعتادوا أن يتحسسوا المساجد من مسافات بعيدة" (Asim 1865, 372-73). وبما أن كل حى تقريبا كان به مسجده، فإن إنارة المساجد الكبرى كانت تخدم الأغراض الاجتماعية والعادية أكثر من الأغراض الدينية بتشجيع الناس على ارتياد التجمعات الأقل ألفة خارج الحى. وأعيد صياغة شكل الاحتفالات الدينية فى شكل أكثر دنيوية مع التركيز على البعد الاجتماعى فى تلك التجمعات الدينية.

وأضيئت المساجد أيضا للمناسبات الدنيوية التى زاد عددها – ميلاد طفل للسلطان ، طهور، خطبة، زواج، نصر عسكرى، والأعياد الموسمية. لقد كان النظام الحاكم أقل من الأنظمة الأخرى، خوفا من المجتمع المدنى؛ فأنظمة مراد الرابع (١٦٢٣ – ١٦٤٠) وعثمان الثالث (١٧٥٤ – ١٧٥٧) على سبيل المثال كانت أكثر خوفا من تحركات العامة ومن ما يمكن أن يعرفوه. وبالرغم من أن أحمد الثالث كان يمنع أحيانا المقاهى، والباعة المتجولين، والهجرة إلى اسطنبول، إلا أن النظام بدا بشكل عام غير مكترث نسبيا بحجب المعلومات عن العامة فيما يخص النظام أو البلاط الإمبراطورى.

وكان لارتباط أحمد الثالث بأسرته أثره فى جعل البلاط أكثر ترابطا وذو لمسة نسائية أكثر مما كان فى الماضى القريب. فعلا العكس من معظم أسلافه المباشرين، فقد أمهر أحمد الثالث بناته واحتفل بأحداث حياتهم تقريبا بنفس القدر الذى فعله مع أولاده. كما أنه كان يستشير نساء أسرته وخاصة أخته وابنته فاطمة. وبالرغم من أننا نستطيع أن نسوق القول نفسه على سليمان العظيم إلا أن اجتماع هذا السلوك إلى التسامح وتأثيرهم الذى امتد خارج سياسات القصر، هو بالفعل ما يميز عصر الزنبق.

لقد تأثرت اسطنبول كلها بدرجة أو بأخرى بالرفه الذى كان فى عصر الزنبق. فقد سمح للعامة بالتعرف أكثر على تنويعة أوسع من "الآخر" وأن تجربهم بشكل مباشر فى الأماكن العامة. فقد كانت العادة فى السابق أن يكون الخروج للتجمعات العامة فى اسطنبول حول المساجد وكان مقتصرا فى كل الأحوال على الرجال. وبعيدا عن

المساجد والزوايا وتكايا الصوفية، كانت مسارح الاختلاط الاجتماعى الأساسية تتمثل فى البيت والعائلة، أماكن العمل، السوق والحى. واستمر ت الحانات ممنوعة على المسلمين فى عهد الزنبق؛ إلا أن الرقابة على المقاهى قلت بشكل عام، وظهرت مقاهى جديدة للوجود.

وبالرغم من اقتصار المقاهى على الرواد من الرجال، فإن ساحات الكرنفالات، والمروج اجتذبت النساء كما اجتذبت العائلات أيضا. وظهرت تجارة جديدة متواضعة وهى "تجارة المواصلات" تلبية لحاجات كثير من النساء للاستمتاع بالخروج بحثا عن اللهو، سواء أكن من الأسرة المالكة، أو من الطبقة المتوسطة من أهل المدينة أو من الأجنبيات. واستطاعت النساء أن تتنقلن بشكل ملحوظ مستخدمات كارتات مؤجرة أو مصنوعة خصيصا أو المراكب. وعلينا أن نفترض مساعدة بعض الرجال فى ذلك؛ وبالرغم من اتهامات بعض المؤرخين، إلا أن النساء لم تكن فى وضع يسمح لهن بإرغام الرجال على تلك المساعدة. وبالرغم من أن ولع النساء بالكارتات والمراكب قد استمر، إلا أنه كان ينطوى فى بعض الأحيان على مخاطرة. فقد وضعت معظم الأنظمة التالية قواعد صارمة لتحركات النساء. وفى الفترة المتأخرة كانت النساء تثنى بشدة عن الخروج على هذا النحو حتى بصحبة من يحميهن من الرجال.

وقد كانت الحفلات التى تضم فقراتها الراقصات وعروض العرائس والحواة، مثلا حفلات مغلقة نسبيا، حيث كان يقيمها أفراد طبقة الأثرياء لأهل بيتهم ومحيطهم الاجتماعى؛ فيما عدا ما كان يقيمه موظفى الدولة أو الأقليات. ولم تخترق تلك المناسبات جدران العزلة المنزلية للمجتمع العثمانى؛ إذ أنها لم تكن عادة لتقام فى الأماكن العامة، ولم يكن ليحضرها جمهور غير معتاد عليها مثل "العامة". وعلى النقيض من ذلك كان حال إبراهيم باشا حيث دعا العامة للاختلاط فى ساحاته بالغرباء فى أوقات اللهو والمرح. وقد وفرت المناسبات الدينية والدنيوية الحجة لإطالة الكرنفالات، فالاحتفال بنهاية رمضان ، على سبيل المثال، كان يحتفى به فى الميدان، الفاتح، بايزيد فى قلب المدينة القديمة، كما يحتفى به فى بودكوى وبيرام باشا وأيوب وقاسم باشا وطوفانى وسعد أباد ودوله باشا وبابك وجوسو وچودك لى وبك كوز وأسكيدار وكان الاحتفال بالمولد النبوى الشريف واحتفالات العائلة الإمبراطورية مناسبات لكرنفالات شديدة الروعة طويلة الأيام. وقد كانت تلك الكرنفالات تجذب الاهتمام بمناظرها وأصواتها تماما مثلما كان الحال مع خروج البلاط وإضاءة المساجد.

وقد حرك هذا الجديد شيئا فى صدور نساء المدينة بلا شك، على اختلاف فى نشاط تلك الحركة. ولم تكن النساء لتستطعن الاشتراك فى أنشطة اللهو والمرح العامة

بنفس الأسلوب الذى يشترك به الرجال من نفس الطبقة الاجتماعية أو الاقتصادية. إلا أن تلك الأنوار والأنشطة العامة وما كان يجرى من نشاط خرج الدور، ومرور المواكب والمراكب الإمبراطورية قربت الأحياء البعيدة من وجوه المجتمع بدرجة لم تكن بالمعتادة. وقد كانت معظم المشاركة هى من قبيل مجرد المشاهدة؛ يقتصر دور عامة أهل المدينة فيها على الرنو لسادتها. غير أن فترة حكم أحمد الثالث اتسعت بمفهوم اللهو والمرح فأحالته مزية عامة يستمتع بها الناس. واستجاب الناس، فاندفعوا إلى الساحات والمتنزهات ونظموا الرحلات بأنفسهم ولأنفسهم. وعندما كانت الحكومة تريد التخلص من غير المرغوب فيهم عند الحاجة لذلك كانت ترميهم بتهمة الخروج على روح المحافظة. إلا أن عامة الناس كانوا عادة ما يستمتعون بفرصة أكبر لطلب متعهم. وكما كانت النظرات تتطلع إلى مجتمع البلاط كانت تتطلع أيضا وتتسامع عن النساء الأجنبيات، خاصة وأنهن كن لا يألون جهدا فى زيارة نساء العثمانيين. وظهرت آثار تلك التجربة على الأزياء فى الجانبين، حيث كانت حركة الأجانب تتميز بحرية أكبر لما تميزت به الفترة من احترام أكبر لهم(١). وقد أدى التقاء الثقافتين سواء فى الإمبراطورية أو فى أوربا إلى قيام علاقات تبادلية كانت مفتقدة فى تلك اللقاءات الرسمية التى ميزت العلاقات "الاجتماعية" الأوربية-العثمانية فى الفترات السابقة واللاحقة لتلك الفترة.

وقد كان هناك نوع من التبادلية أيضا ميز العلاقة بين البلاط العثمانى والمجتمع العثمانى،حيث كان لولاية إبراهيم باشا طابعا آدميا -وإنسانيا- يعز على الملاحظة فى عهود أخرى. غير أننا ينبغى ألا نبالغ فى تقديرنا لهذا الطابع؛ فقد عرف إبراهيم وبعض عناصر النظام للعامة حقهم فى ألا يبعدوا عن بعض مظاهر التسلية التى تقضيها النخبة الحاكمة. هذا إلى أن عامة الناس كانوا شغوفين بالتعرف على حياة العائلة الإمبراطورية، وكان ذلك مطلوبا من وجهة نظر الأسرة الحاكمة فى هذا الوقت. ولذلك لم يكن الناس ليمنعوا - كما كان يحدث فى عهود أخرى كثيرة - من مشاهدة المواكب الإمبراطورية التى كان يمر فيها أعضاء البلاط عبر المدينة. ومما يدل على روح التسامح التى كان النظام يبديها تجاه المارقين عليه وما ترتب على ذلك من اتساع مساحة الأنشطة المسموح بها، ذلك الغياب الذى يكاد يكون كاملا لحالات الإعدام السياسى فى عهد ولاية إبراهيم للوزارة؛ فعلى عكس معظم الوزراء الذين كان إعدام الخصوم والعامة من الأشياء العادية فى عهودهم نجد أن أوامر الإعدام التى أصدرها إبراهيم باشا فى ولايته لا تزيد عن عدد أصابع اليد الواحدة.

١ تأسست الدراسة القيمة لـ Lady Mary Wortley Montagu عن المرأة العثمانية على زيارتها بين عامى ١٧١٧ و ١٧١٨ .

ضبط الفضيلة

لقد كان على المرأة المسلمة ، قانونا وعرفا، أن تحافظ على عفتها، وأن تنأى حتى عن أهون ما يمكن أن يمسها. كان عليها أن تبقى مجهولة "جنسيا" لأى رجل باستثناء زوجها، وأن تبقى "مجهولة" شكلا وشخصا لأى رجل خرج نطاق المسموح به من المحارم. لقد كان التعرف إلى المرأة والتعرف الجنسى لها مفهومين غير منفصلين.

وبالرغم من أن الضامن الوحيد ضد "تعرف" الأجانب عليهن كان هو العزل، إلا أن إمكانية تحصينهن بالنزول فى الحريم في غرف منفصلة وفى حماية طبقات من الخدم لم تكن بالمكنة إلا للأسر الأكثر ثراء. فمعظم النساء كن يشتركن فى حياة الشارع، حتى ولو عن طريق سلة تدلى للبائع، أو صياح على الصبية من النافذة. كما اشترك كثير من نساء المدينة بشكل مباشر فى الحياة الاقتصادية كحائكات وصاحبات أملاك، وترددت بعضهن على المكاتب الحكومية كأطراف فى نزاعات قضائية أو لتقديم عرائض وما إلى ذلك. أما العجائز والفقيرات فكن يتمتعن بحرية أكبر. وكانت حماية البيت للمرأة تمتد إلى الشارع عندما تخرج بصحبة أحد أفراد أسرتها من الرجال. وقد كان الشارع هو ميدان الرجال، من أهل البلاد كانوا أو لم يكونوا ومسلمين كانوا أو لم يكونوا، ولكنهم تحت رقابة الرجال المسلمين من أهل البلاد. أما النساء فكن، فقط، زوار للشوارع، لا يستساغ تواجدهن إلا إذا ارتبط ذلك بالخروج بواجب – دينى أو عائلى – مع الالتزام بالملبس والمظهر اللائق. ولم تكن خيارات الرجال ومسموحاتهم الاجتماعية بغير رابط؛ فقد كانت محكومة بقيود الطبقة الاجتماعية، والوظيفة، واللياقة، والدين؛ غير أن بعض تلك القيود قد تتغير أثناء حياة الفرد، بل وقد يكون ذلك بإرادته. ولم تصدر القيود المفروضة على المرأة عن واقع اجتماعى أو دافع شخصى فقط، وإنما صدرت فى المقام الأول عن واقع لا يمكن تغييره وهو كونهن نساء.

وكان على النساء أن يلتزمن بالضوابط فى ملابس الخروج فلا يكون زيها مثيرا أو كاشفا عن شخصها؛ وتمثل هذا الزى فى القرن الثامن عشر فى اليشمك والفراس ذو اللون الواحد الأصم، فاحتجب بذلك التعرف على الصفات الأنثوية لجسد المرأة المسلمة أو اكتناه شخصيتها . وكان هناك تمايز بين أزياء نساء المسلمين ونساء غير المسلمين؛ فكان لكل طائفة منهن ألوانا ، خاصة، وغطاء رأس وملابس مختلفة عن الطوائف الأخرى؛ وكانت أجمل الأزياء من نصيب النساء المسلمات. ولم يفرض القانون تمايزا طبقيا محددا فى أزياء النساء المنتميات لنفس الجماعة الدينية، بالرغم من وجود فوارق، يصعب ملاحظتها، فى نوعية الملابس المستخدمة. (٢) إلا أن الاحتياجات العملية

(٢) فيما يتعلق بالزى كان القانون يتعامل مع النساء كوحدة واحدة واضعا فى اعتباره سيطرة شرور المرأة على التشريعات، وذكرت بنوده الأخيرة اليونانيات والأرمينيات واليهود أو النساء ال"فرانكيش". أما فى داخل الدار فلم يكن الزى من شأن الدولة.

قلصت من تلك الفوارق بشكل كبير فكانت معظم النساء ملتزمات تقريبا بنفس الزى الموحد عند خروجهن من الدور.

وحيث أن النظام الأخلاقى كان يشدد على عفة المرأة، وحيث أن عدد قليل فقط من الأسر كان فى استطاعته توفير الحماية عن طريق العمارة أو الخدم، فقد كان الزى هو الحافظ الرئيسى للمرأة؛ فقد كان دفاعا متنقلا عن العفة والسمعة عند خروج المرأة من الدار. وكان تحدى تقاليد الزى يعنى تحدى النظام الأخلاقى، ولأن الملابس كان من الممكن تغييرها بسرعة، فد تطلب ذلك وجود رقابة عليها، وتعددت جهات تلك الرقابة فى القرن الثامن عشر من الأهل إلى الجيران، رجالا كنوا أو نساء، إلى رجال الشرطة بما فى ذلك الإنكشارية وخفر السواحل.

وفى عام ١٧٢٦ أصدر إبراهيم باشا نفسه قانونا صارما للخياطين، جاء فيه " لقد انتهزت بعض النساء سيئات السلوك، عن عمد، فرصة [خروج الحكومة فى حملة] فانحرفن بسلوك الناس فى الطرقات، وابتدعن عددا من التجديدات فى الحلى والملابس، وأدخلن العديد من الموضات المخجلة مقلدات غير المسلمات من النساء فى استخدام أغطية الرأس على أشكال الوحوش". ولم يكن هذا التيار الجديد "سببا يؤدى إلى ضياع المجتمع الإسلامى" فحسب، ولكنه أدى أيضا إلى آثار اقتصادية شديدة الخطورة؛ فإصرار النساء على اقتناء أحدث خطوط الأزياء يفترض معه إفقار أزواجهن و "يسبب كساد أسواق الأقمشة والأزياء القديمة"، وتجار الملابس أيضا. ولمواجهة هذا التيار حدد القرار معايير محددة لملابس النساء إن أردن أن يكن فضليات: عباءة بياقة لايزيد عرضها عن أصبع، وشاحا لا يزيد عن ثلاث مربعات من القماش، وعصابة رأس لا يزيد عرضها عن الإصبع الواحد. وتعاقب بالنفى من تتكرر منها انتهاكات لتلك القواعد؛ أما بالنسبة لصناع الملابس والأحزمة المتسببين فى تلك "البدعة الداعرة"، فيعنفون بشدة ثم تدمر بضائعهم إن أصروا على الاستمرار فى ذلك. وكان على القاضى ورجال الشرطة فى اسطنبول، طبقا لهذا القرار، أن يطبقوا هذا القانون على كل النساء " مسلمات وغير مسلمات، فضليات وساقطات" وإلا تعرضوا هم أنفسهم للعقوبة(Altinay 1930K 86-88) .

ولم يكن هذا القانون، مثله فى ذلك مثل الكثير من القوانين، على قدر المشكلة التى جاء لحلها؛ كما أنه، مثلها أيضا، لم يطبق كثيرا. ونظرا لما تميز به نظام الحكم فى تلك الفترة، إلى جانب عدم تكرار ذاك الخروج، إضافة إلى ما اشتهر به إبراهيم من كراهية إراقة الدماء، فإن القرار بدا وكأنه حالة خاصة نشأت عن حساسيات حالة الحرب أو رغبة فى تهدئة خواطر الغيورين على الأخلاق والطوائف أو كليهما. وقد اعتبر

بعض المعلقين فترة إبراهيم، المتميزة بعدم إراقة الدماء، فترة ضعف كانت السبب الأساسى فى الفوضى التى عمت اسطنبول.

لقد شجعت ولاية إبراهيم النساء والرجال على سلوك مسلك الفاشلين؛ فقد أقبلت النساء على الموضة بل وتفردت الواحدة منهن بزى خاص تظهر به فى الأماكن العامة. لقد كانت الموضة بمعنى الذوق الخاص والتغيير من أجل التغيير شيئا معتادا داخل البيت سواء للرجل أو للمرأة، فلبس الرجال ملابس من يفضلونهم درجة ومقاما وتحررت النساء فى اختيار الألوان والتفصيلات التى كانت ممنوعة فى ملابس الخروج. وبالرغم من عدم غياب الموضة كلية عن ملابس الخروج قبل عصر الزنبق، إلا أن التغييرات الكبرى فى الزى كانت تحدث ببطء كما حدث فى القرن التاسع عشر من استبدال الفراس بالشرشف الذى يغطى كل الجسد. لقد أدت التغيرات الاقتصادية فى الربع الأول من القرن الثامن عشر والسياسات الاجتماعية لوزارة إبراهيم باشا إلى زيادة العادات الاستهلاكية كما خلقت عادات جديدة. وقد أثبتت ظاهرة الموضة فى ملابس الخروج قبل وبعض عصر الزنبق أن المشكلة لم تبدأ أو تنتهى فى تلك الفترة؛ بل إنها كانت ظاهرة لها دورة حياة مستقلة، وإن ساعدت السياسة الاجتماعية على زيادة تأثيرها إلى حد ما . لقد حاول السلاطين المتأخرون فرض نوعا من المظهر الموحد؛ ولكن بشكل أقل من عصر الزنبق، فلم يتحكموا فى المواد الخام أو الطلب أو وسائل الإنتاج.

وقد صدرت أشمل القوانين فيما يخص تنظيم الأزياء فى عهد عثمان الثالث، الذى حكم ثلاث سنوات لا يعرف عنه فيها بخلاف هذا القانون إلا النذر اليسير، ومصطفى الثالث (١٧٥٧-١٧٧٤)، والذى أصدر سيلا آخر من التشريعات. وتشير الحوليات إلى العديد من حالات الشنق، والضرب، والإغراق لرجال ونساء خرقن قواعد الزى. ولم يتوقف الأمر على الوازع الأخلاقى للسلطان؛ فالدعائم السياسية التى يستند غليها الوضع الأخلاقى للنظام أصبحت تتطلب أكثر من قرار يصدر فى بداية كل عهد جديد. فقد سادت حالات الخروج على أعراف الزى فى فترات الحكم المتأخرة، مع بروز البرجوازية، خاصة فى عنصرها غير المسلم، وطموحها للتشبه بمظاهر كانت قاصرة على النخبة الحاكمة، بعد أن توفرت لها وسائل استعراض تلك المظاهر، متمتعة بقدر من الحماية من الدبلوماسيين الأوربيين ومن الدولة العثمانية، التى زاد اعتمادها أكثر فأكثر على تجارة ما وراء البحار.

* * * * * * * *

لقد كانت ولاية إبراهيم باشا من عدة أوجه، تأقلما واقعيا مع الحقائق الجديدة للعلاقات الخارجية العثمانية، وتأقلما بشكل غير مباشر مع قوى السوق. فقد كان

السلام، بالنسبة له، اتجاها أكثر حكمة من اتجاه الحرب، خاصة على الجبهة الغربية، وأن العالم خرج الإمبراطورية العثمانية لديه أكثر من الحرب ليقدمه، على أية حال. وبالرغم من استسلامهما البادى لعدم النشاط فى أى مجال عدا اللهو، إلا أن إبراهيم وأحمد الثالث قد فتحا أبواب الإمبراطورية لسياسات سلام جديدة؛ فقد أعيد النظر، لوقت قصير فى قطبى دار الإسلام ودار الحرب، ولم تعد أوربا دار حرب، بل ولكن نظر إليها على أنها موقع ثقافى.

وقد وفر عصر الزنبق، مع استرخاء السياسات التقليدية مع الآخر، أكثر من مجرد "نافذة على الغرب". فبالرغم من أن العثمانيين قد كانت لهم تلك النظرة إلا أنهم عمدوا إلى جعلها نظرة ضيقة ومنغلقة. أما فى عهد ولاية إبراهيم باشا للوزارة العظمى، فقد رسم العثمانيون خريطة التفاعل الثقافى مع الغرب طبقا لأسسهم هم فى التعامل مع المفاهيم والبنى الأجنبية. وبحلول منتصف القرن الثامن عشر بدد الصعود الاقتصادى والعسكرى الأوربى أى أوهام عثمانية بالتكافؤ مع الغرب. فالعثمانيون أنفسهم قد يقعون تحت حصار هؤلاء الأوربيين أنفسهم. وعلى أية حال فإن فلسفات الحكم الأوربية والإمبريالية الجديدة سوف تحط من قيمة الثقافات الأخرى إلى درجة تجعل العثمانيين، لا يستطيعون أن يأملوا من جديد فى ذلك الفضول الذى قوبل به أول سفير عثمانى عندما وصل إلى فرنسا فى عام ١٧٢٠ .

لقد سهلت سياسات إبراهيم وملاهيه من كسر الحواجز الداخلية. ففى تشجيع الاختلاط الاجتماعى المفتوح واقتصاد العرض والطلب اعتراف ضمنى بحق الفرد فى أن تكون له رغبات وأذواق خاصة تجاوزت الخطوط العامة التى وضعتها الإمبراطورية للجماعات الدينية. وبالرغم من محدودية هذا الاعتراف وصدوره عن نزوة، إلا أنه كان انطلاقا جوهريا، وضروريا من عدة أوجه، من ربقة الرياء المخدر للأنظمة الأخرى.

لقد كان إبراهيم باشا مسئولا عن إخفاقات عصر الزنبق؛ ولكن أولئك الذين يحتجون بأن إفراطه كن السبب فى تصلب الناس والأنظمة التالية تجاه مجالات أخرى مفيدة للانفتاح على الغرب، لا يضعون فى اعتبارهم ديناميكيات التحول فى أوربا نفسها بعد منتصف القرن. فقد كان الانفتاح فى عهد إبراهيم قائما على أساس من الحوار والتفاوض بين قوى عظمى. ولا يمكن أن كون هذا هو نفس الوضع فيما بعد فى نفس القرن تجاه الفترة المتأخرة من التنوير الأوربى بتوسعها، وعدم تسامحها، وإحساسها بأنها الأقوى. وفيما يتعلق بالأخلاق فى السياسة الداخلية العثمانية، تجدر الإشارة إلى أن الحكام العثمانيين الآخرين، قبل وبعد إبراهيم، لا يكادوا يجاوزوه نجاحا كزعماء بالرغم من مواقفهم الأخلاقية الأعلى بالإضافة إلى عدم تحديهم المجتمع بما يشبه المطبعة والنظرة الجديدة للأعداء القدامى.

ويثير عصر الزنبق التساؤلات أكثر مما يوفر الإجابات فيما يتعلق بأوضاع المرأة وطبيعة التحولات الاجتماعية قبل إصلاحات سليم الثالث وقبل السيطرة الأوربية. فمسألة ما إذا كانت النساء قد تحدين تقاليد الزى والمظهر فى عصر الزنبق بأعداد كبيرة – وليس فقط بعدد أكبر – تبقى مشكلة بلا حل. وأيا كانت الأعداد الحقيقية فمن الواضح أن التحولات الاجتماعية قد أظهرت أفعال المهمشين مثل النساء والأقليات بدرجة متفاوتة. وكم كانت تلك الأفعال ظاهرة فى عصر الزنبق وما بعده. وحتى فى المجتمعات التى يعادل فيها مفهوم الالتزام الأخلاقى مفهوم التوافق الاجتماعى فلا فكاك من وجود رقابة خارجية للحفاظ على هذا الالتزام. وعند غياب درجة الردع المعتادة، لأى سبب من الأسباب، وعند تواجد نموذج للخروج عن الالتزام، يتسارع حدوث الانحراف الاجتماعى. وقد توفرت تلك الظروف فى فترة حكم أحمد الثالث. وبالرغم من أن فترات الحكم الأكثر قمعا لسلاطين أواخر القرن الثامن عشر قد غيرت من تلك الظروف إلا إن التحول الاجتماعى سار فى طريقه، تدفعه قوى الدبلوماسية والاقتصاد الأوربية أكثر مما تدفعه السياسة العثمانية.

لقد اعتاد المجتمع العثمانى الإسلامى أن ينظر للقيود الخاصة الموضوعة على المرأة والأقليات الدينية من أهل البلاد كعنصر حيويى من عناصر الشريعة الإسلامية فى وقت السلم. ونظرا لأن تطبيق الشريعة الإسلامية كان أحد دعائم شرعية الحكم العثمانى، فقد أصبحت النساء والأقليات الدينية موضع اهتمام إمبراطوريى من عدة أوجه. وقد أوغرت ثروات ودعاوى الأقليات صدور رجال الحكم العثمانى فى أواخر القرن الثامن عشر. فعلى خلاف حال المرأة المسلمة المعاصرة، تمتع رجال الأقليات بحماية متزايدة بقوة أوربية أو أخرى، فهربوا بذلك من طائلة القانون العثمانى. وقد خربت تلك الاستقلالية المتنامية للأقليات المحمية النظام الأخلاقى وقوضت شرعية الأسرة الحاكمة. هذا الوضع الجديد بالإضافة إلى عدم قدرة العثمانيين بعد القرن الثامن عشر على استعادة وضعهم كفاتحين جعل من مسألة السيطرة على المرأة مسألة أكثر حساسية للهوية العثمانية/الإسلامية.

وقد شد انتباه المؤرخين مسألة تحديد متى و وفى أى فترة حكم اختصرت الشريعة الإسلامية، بل والإسلام إلى التحكم فى المرأة. وقد كان التركيز أقل على الأسباب الداخلية منه على التحولات التى حدثت فى أواخر القرن التاسع عشر ودور الإمبريالية الأوربية فى اعتبار الحجاب وتمايز النوع علامة على الديانة المستبدة. إلا أن هناك عوامل من قرن سابق مثل التفاعل الذى حدث بين الممارسات القانونية العثمانية و الإسلامية، والفروق الاقتصادية وادعاءات الأسر الحاكمة، يمكن أن تشكل أرضية خصبة لإعادة تناول الدوافع وتسلسل الأحداث وراء العلاقة بين الإسلام ودور المرأة.

الفهرس

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : لطفى عبد الوهاب / فاروق القاضى / حسين الشيخ / منيرة كروان / عبد الوهاب علوب
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : د. حصة إبراهيم المنيف

٣٥ – الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد

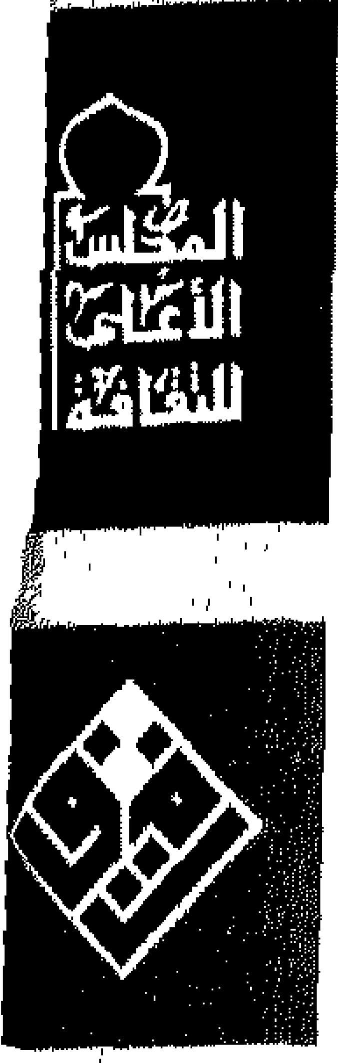
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود
٧٢ - السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ - نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ - الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ - مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ - مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ - الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ - وسم السيف	ميجل دى تربانس	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ - مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : د. أشرف على دعدور

١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس

(تحت الطبع)

المختار من نقد ت . س . إليوت
عالم التليفزيون بين الجمال والعنف
الأدب المقارن
الفجر الكاذب
الشعر الأمريكى المعاصر
نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان
الشرق يصعد ثانية
الجانب الدينى للفلسفة
الولاية
ثقافة العولمة
الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية
حيث تلتقى الأنهار
النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس
المدارس الجمالية الكبرى
التحليل الموسيقى
الإسكندرية : تاريخ ودليل
مختارات من الشعر اليونانى الحديث
بارسيفال
اثنتا عشرة مسرحية يونانية
مصر القديمة التاريخ الاجتماعى
الخوف من المرايا
العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل
عدالة الهنود
چان كوكتو على شاشة السينما
الأرضة
مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية
غرام الفراعنة
نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية والقوانين المعالجة
القصة القصيرة (النظرية والتقنية)
صاحبة اللوكاندة
التجربة الإغريقية : حركة الاستعمار والصراع الاجتماعى
العنف والنبوءة
خسرو وشيرين
العمى والبصيرة (مقالات فى بلاغة النقد المعاصر)
وضع حد
التليفزيون فى الحياة اليومية
أنطوان تشيخوف
مختارات من المسرح الإسبانى المعاصر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية



Women, the Family, and Divorce Laws IN ISLAMIC HISTORY

EDITED BY: AMIRA EL AZHARY SONBOL

لقد تميزت الشريعة الإسلامية بقدر كبير من التنوع والمرونة والاتساق مع ظروف المجتمع فى كل عصر وأوان فى حدود القواعد الفقهية المستندة إلى القرآن والسنة، والتى تفسح مجالاً رحباً للمنهج العقلى بمختلف أدواته من قياس واستنباط واستقراء، إلى غير ذلك من أدوات منهجية كانت ركائز الفقة الإسلامى. وقد حدث تراجع ملحوظ فى وضع المرأة القانونى عند صياغة التشريعات الحديثة، وخاصة قوانين الأحوال الشخصية والأسرة التى وضعت فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، فأخذ المشرع بأكثر الآراء الفقهية تزمتاً وتضييقاً لمساحة ماتمتعت به المرأة من حقوق فى ظل النظام القضائى القديم قبل القرن التاسع عشر، وتجلى ذلك بوضوح فى المواد الخاصة بعقود النكاح، والطلاق، وحضانة الأطفال القصر، ومقدار الحرية الفردية المتاحة للزوجة، والنفقة وغير ذلك من أمور .

من هنا أثبتت بحوث هذا الكتاب أن المرأة العربية والمسلمة تمتعت بحقوق قانونية، ومارست صلاحيات قبل قدوم المؤثرات الغربية بزمن طويل كانت تحلم بها المرأة الأوروبية فى مطلع القرن التاسع عشر، وأن التمييز ضد المرأة وتضيق مساحة مكاسبها القانونية إنما جاء على يد دعاة التحديث والتغريب الذين شاركوا فى صياغة قوانين الأحوال الشخصية الحديثة.

ولا يخفى على القارئ الكريم ما لهذه الآراء من أهمية بالغة فى م الاستشراقية للمجتمعات الإسلامية، ورد الاعتبار للثقافة الإسلامي الدراسات الواردة بهذا الكتاب اعتمدت على الوثائق التاريخية وسج الشرعية والمصادر الأصلية للفتاوى وكتب الفقه، كما أنها غطت مساحة ج تمثل البلاد العربية وإيران وتركيا.